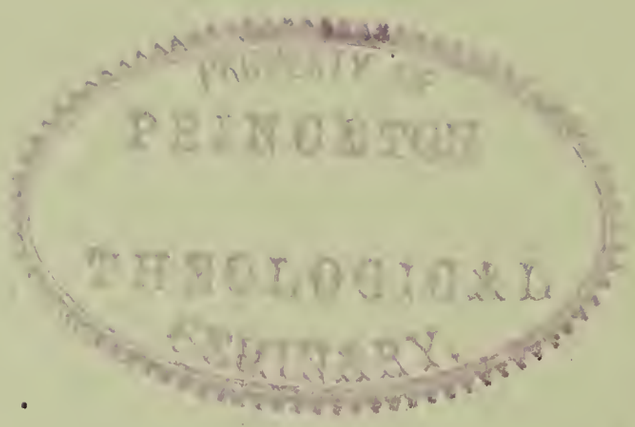

BT 695 .R57 1869
Ritter, Heinrich, 1791-1869.
Ueber das B ose und seine
Folgen

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/ueberdasboseunds00ritt

Ueber das Böse

und

seine Folgen.

Von

Heinrich Ritter.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1869.

Vorwort.

Der Mann, dessen letztes Werk hier den Gebildeten der Nation dargeboten wird, hatte zu der Zeit, da ihn der Tod ereilte, am 3. Februar dieses Jahres, nur Weniges von dem Drucke des vollständig abgeschlossenen Manuscripts noch sehen können. Ein ehemaliger Zuhörer des Entschlafenen hat es daher übernommen, den Druck weiterhin zu beaufsichtigen, das Inhaltsverzeichniß, das nur bis zu Cap. 23 reichte, zu ergänzen und dies einleitende Vorwort hinzuzufügen. Indem derselbe diese ehrenvolle Aufgabe nach seinen Kräften durchzuführen gesucht hat, um das hinterlassene Buch eines Gelehrten, dem die deutsche Wissenschaft so viel verdankt, in der Gestalt der Oeffentlichkeit zu übergeben, die dem Sinne des Verfassers am ehesten zu entsprechen schien, hat er der natürlichen Verpflichtung gemäß gehandelt, die jeder Jüngere mit Freuden übernimmt, wo es gilt, dem Andenken eines hochverdienten dahingegangenen Forschers einen Dienst zu erweisen. Er glaubt jedoch auch noch mit ausdrücklichen Worten an

dieser Stelle ein Zeugniß ablegen zu dürfen von dem, was Viele in der Nähe und Ferne mit ihm empfunden haben werden, als sie die Nachricht von H. Ritters Tode erhielten: von dem Dankesgefühle gegen den Lehrer, der so mancher Generation von Schülern das Verständniß der philosophischen Systeme alter und neuer Zeit erschlossen hat, und von der Achtung und Verehrung für den ernsten, unermüdlichen Forscher und furchtlosen Streiter im Dienste der Wahrheit, der mit dem reinsten Wohlwollen des Menschenfreundes die Aufrichtigkeit des wissenschaftlichen Mannes zu verbinden wußte.

Der Gegenstand, den das vorliegende Werk behandelt, ist ein Lieblingsthema des Verewigten gewesen. In allen den Werken, in denen Ritter nicht als Historiker, sondern als selbständiger Philosoph auftrat, hat er dem Begriffe des Bösen eine hervorragende Aufmerksamkeit zugewendet. Er nennt die Lehre vom Bösen in der Encyklopädie (Bd. III, S. 72) den Probstein der Systeme. Wie er sogleich im Anfange unserer Schrift die Schwierigkeit des Gegenstandes hervorhebt, so bespricht er schon in einer seiner ersten systematischen Schriften, in dem Buche: Ueber die Erkenntniß Gottes in der Welt (S. 523 f.), die Widersprüche und die Verwirrung in den gewöhnlichen Annahmen über das Böse. Es muß aus freier That der Vernunft entspringen, wenn es nicht dem Uebel gleichstehen soll, und doch darf es nicht aus freier Vernunft hervorgehen, weil es sonst in dem Vermögen des Menschen begründet d. h. gut wäre. Dieser Schwierigkeit gegenüber stellt Ritter den Satz auf, daß das

Böse nie rein als solches, als absolutes Gegentheil des Guten vorkomme, sondern immer mit irgend welchem Guten verbunden, daß es somit nur eine relative Bedeutung habe. Jede Handlung ist eine Entwicklung des in uns angelegten und geht schließlich doch auf das höchste Gut hin, als auf das letzte Ziel. Aber während das gute Thun ein Fortschreiten nach diesem Ziele hin bezeichnet, ist das böse ein Rückwärtsgehen. Das gute Handeln wird in Gemäßheit des Gesetzes vollzogen, welches unserer Entwicklung zu Grunde liegt, das böse Handeln dagegen ist eine Auflehnung gegen dieses Gesetz und verräth daher einen Zwiespalt in den Bestrebungen des Menschen (S. 528). Hieraus ergab sich als Merkmal des Guten die Uebereinstimmung mit dem Gesetze der seitherigen Entwicklung, soweit uns dasselbe zum Bewußtsein gekommen war; als Kennzeichen des Bösen der Widerspruch gegen jenes Gesetz. Die Ursachen, die zu jenem Widerspruche treiben, sind theils ein Mangel an Kraft in der eigenen Vernunft, theils eine Uebermacht der Natur in der Steigerung der Begierden. Ueber die schwierige Frage nach dem Verhältniß einer solchen Willensrichtung zu dem allmächtigen Willen Gottes, mit welchem Alles, was geschieht, in Uebereinstimmung stehen muß, äußert sich Ritter bereits damals (S. 534) im Sinne der Lehre eines Tertullian und Clemens von Alexandria, welche einen verborgenen und einen geoffenbarten Gott unterscheidet, einer Lehre, zu der er auch bei Kant eine Hinneigung wiederkehren sah (s. die christl. Philosophie, Bd. II, S. 523). In dem ältern Werke gibt er

derselben folgende Wendung: Das Urtheil über unsern gegenwärtigen Entwicklungszustand ist immer ein beschränktes; aber dennoch ist es das maßgebende für die Aufstellung der sittlichen Forderungen, die wir an uns zu machen haben. Einem idealen Erkennen unseres ganzen Wesens hingegen, wenn wir es anschauten, wie es im Weltplane begründet ist, würde das Entwicklungsgesetz anders erscheinen; denn einem solchen Erkennen würde sich zugleich der absolute Wille Gottes enthüllen, in welchem wie die Gesammtheit unseres Wesens so auch die einzelne böse That ihre Begründung finden muß. Aber thatsächlich kennen wir diesen verborgenen, absoluten Willen Gottes nicht, sondern nur den offenbaren und nennen gut, was diesem entspricht, böse, was ihm widerspricht. Ueber die Erlösung lehrt Ritter ebendort S. 537 ff.: Der Widerspruch, in welchen durch das Böse die Entwicklungen unseres Wesens zu einander treten, ist kein unauflöslicher. Wir sind dazu berechtigt anzunehmen, daß er sich heben lasse, weil er einer ganz bestimmten Stufe unserer Gesammtentwicklung angehört und weil wir immer noch einen unangegriffenen Theil von Kraft in uns vorauszusetzen haben, durch dessen Entfaltung die Hemmungen, welche das Böse veranlaßt hat, sich heben lassen werden. Den Eintritt dieser neuen zur Wirklichkeit erst noch kommenden Kräfte muß die Einsicht einleiten, daß die böse That böse, d. h. der frühern normalen Entwicklung widersprechend gewesen ist. Hieran wird sich das Gefühl der Mißstimmung, die Reue, und hieran wieder die Entfaltung der

noch schlummernden Kräfte der Vernunft, durch welche der Streit geschlichtet wird, das heißt die Besserung, anschließen. Erst dann wird auch unsre Selbsterkenntniß wahrhafte Fortschritte machen, indem sie nun nicht mehr eine Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in Verwirrung vor sich sieht, sondern durch Zusammenfassung aller widerstreitenden Kräfte einen vernünftigen Zusammenhang, eine harmonische Einheit in ihnen aufsucht und findet. Denn die Regungen zum Guten, welche Gottes Gegenwart in uns verkünden, werden die Anknüpfung an Früheres möglich machen und den Wirrwarr der Bestrebungen aufklären und lösen (S. 546).

Mit Ritters Auffassungen trat in mannigfachen Widerspruch ein Buch, das nicht lange nachher diesen Gegenstand gründlich behandelte und mit Recht Aufsehen erregte, das Werk von Julius Müller: Die christliche Lehre von der Sünde (1839 in erster Bearbeitung erschienen). Müller kennt nur eine Quelle des Bösen, die Selbstsucht. Das höchste sittliche Gebot, das Realprincip des Guten, ist die Liebe zu Gott. Die Stellung des Menschen zu Gott und diesem höchsten Gebote ist aber bedingt durch die göttlichen Thaten der Schöpfung, insbesondere der Schöpfung persönlicher Wesen, und der Erlösung der Menschheit durch die Menschwerdung des Logos. Das Böse als Gegensatz des Guten hat zum Realprincip die Entfremdung des Menschen von Gott. In dieser Negation liegt aber zugleich die Position: das ausschließliche Streben nach Befriedigung des eignen Selbst.

Ritter fühlte sich durch die Bedeutung jenes Werkes veranlaßt seine abweichende Meinung in einer größern Abhandlung „Ueber das Böse" (erschienen in Pelts Theologischen Mitarbeiten, Bd. II, Heft 4) darzulegen und zu begründen. Er vermißt in Müllers Bestimmung über das Wesen des Bösen vor Allem den positiven Inhalt. Diesen erhalte es erst durch die Liebe zum Sinnlichen, wenn sie zum Verstoße gegen das sittliche Gebot führe. Müller hatte darauf verzichtet einen Grund des Bösen aufzufinden. Er nannte es das Grundlose, das größte Wunder. Nur eine Ursache des Bösen gebe es, eine Causalität, durch welche es möglich werde, und diese liege in der Willensfreiheit. Diese sei das Vermögen sich sowohl zum Guten als zum Bösen zu bestimmen. Ritter wandte ein, daß hiedurch ein größerer Kreis von Möglichkeiten gesetzt werde, als der ist, welcher jemals wirklich werden kann, also eine Möglichkeit größer als die Möglichkeit; er setzte dieser Ansicht seine Definition der Freiheit entgegen, wie er sie ähnlich in der Logik, sowie in dem oben genannten Werke, Ueber die Erkenntniß Gottes in der Welt, S. 421 ff., bereits gegeben: frei ist eine Handlung, wenn sie von einem Dinge selbst ausgeht, und frei das Ding in Beziehung auf eine solche Handlung, womit nicht nur jede durch fremde Ursachen in dem Dinge hervorgebrachte Wirkung, sondern auch die nothwendigen Folgen früherer Thaten desselben ausgeschlossen werden. Vielmehr muß bei der freien Handlung die im Prädikate ausgesagte Thätigkeit dem Subjekte unbedingt und vollständig zugerechnet

werden. Auf den Inhalt der Handlung, ob sie z. B. gut oder böse, hat der Begriff der Freiheit gar keine Beziehung. Auch darf die Freiheit nicht ein Vermögen im eigentlichen Sinne genannt werden, sondern das Vermögen ist der Grund, aus dem die freie That des Subjekts hervorgeht. Aber die nothwendige Vorbedingung eines jeden sittlichen Urtheils ist es allerdings, daß die in ihm gelobte oder getadelte Handlung eine dem Subjekte zurechenbare, eine freie gewesen sei. Wenn nun aber die Handlung nur dasjenige ist, was Jemand auf Grund seiner ihm eigenthümlichen Anlagen wirkt, wie ist es überhaupt denkbar, daß eine Handlung böse, d. h. ihm selbst verderblich sei, da doch jede Entwicklung des eignen Wesens als das gerade Gegentheil von Zerstörung desselben erscheint? Ebensowenig wie diese im Begriffe des Bösen liegenden Schwierigkeiten fand Ritter die Frage über das Verhältniß des Bösen zum Willen Gottes in dem Müllerschen Werke einer Lösung näher gebracht. Müller ist im Grunde der Meinung, daß ein Vermögen in uns anzunehmen sei, welches Gott nicht angelegt habe, wenn man nicht das Vermögen zum Bösen überhaupt dem Menschen absprechen wolle. Es ist, wie dies in der 2. Auflage, Bd. II, S. 191 ausgeführt wird, die Bestimmung des Menschen seinen Willen völlig eins zu machen mit dem göttlichen Willen. Aber die Erfüllung dieser Bestimmung ist durch die Selbstbestimmung vermittelt. Vor aller Selbstentscheidung kann der Mensch nicht Eins sein mit Gott. Darin aber liegt die Möglichkeit des Abfalls. Da nun aber in unserem Zeitleben nirgends

eine leere Stelle für die reine Selbstbegründung unseres sittlichen Seins, ein durch alles Vorangehende unbedingter Moment zu finden ist, so bleibt nur übrig, die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um den Quell unserer Willensfreiheit zu entdecken (Bd. II, S. 96). Wir müssen aus dem Reiche des Empirischen in das des Intelligibeln zurückgehen. Hier ist nicht die Fülle gottähnlichen Lebens zu suchen, sondern eben nur die Macht der Entscheidung für die freie Vereinigung mit Gott durch Unterwerfung unter seinen Willen oder für das Beharren der Selbstheit auf sich selber. „Dieses stille zeitlose Schattenreich ist gleichsam der Mutterschoß, in dem die Embryonen aller persönlichen Wesen beschlossen liegen" (Bd. II, S. 205). Wenn nun Gott ein solches Gebiet gesetzt und eine selbständige Entscheidung der freien Wesen zugelassen hat, wie ist dies mit seiner Allmacht verträglich? Der allmächtige Wille würde, sagt Müller, sich selbst im Wege sein, wenn ihm das Vermögen mangelte sich selbst in seinem Wirken zu beschränken. „Der starke Gott sollte seinen edelsten Geschöpfen die Freiheit nicht gönnen, weil er dann nicht mehr der Alleinwirkende wäre?" „Im großen Stil ist die Ordnung angelegt, welche die Möglichkeit ihrer Störung nicht von vornherein ausschließt, aber für den Fall ihres Wirklichwerdens die Mittel in sich hat, sie zu überwinden." Außerdem: nicht die Allmacht, sondern die Liebe ist der Schwerpunkt der christlichen Gotteslehre. Gott bringt die Welt nicht hervor blos um seine unendliche Macht, seine schlechthinige Ursächlichkeit zu offenbaren, sondern die Liebe ist das

Bewegungsprincip der Macht, indem sie den Zweck setzt, auf welchen die Wirksamkeit der göttlichen Macht sich bezieht. Die weltschaffende und welterhaltende Liebe Gottes aber hat zu ihrem Endzwecke, daß Wesen seien, welche einer vollkommenen Gemeinschaft mit ihm theilhaftig sind. Darin liegt, daß diese Wesen mit der Freiheit sich zu ihm wenden, von der die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausgeschlossen werden kann, die mithin in ihrer Selbstentscheidung unbedingt ist (S. 252).

Ritter wandte in seiner Gegenschrift (S. 39) gegen diese Sätze ein: Es sei ein Widerspruch zu setzen: Gott begrenzt sich, das ist seine That. Denn wenn Gott eine That zugeschrieben werde, so heiße dies: er setzt etwas Bejahendes. Dagegen „er begrenzt sich" könne nur heißen: er setzt etwas Verneinendes in sich oder vielmehr an sich. Sich selbst bestimmen und sich selbst begrenzen seien verschiedene Dinge. Wenn man annehmen wollte, die freien Wesen bestimmten sich alle so, wie und wozu er sie selbst bestimmt hätte, so würde man dies noch als eine Schranke ansehen können, welche nicht weniger von innen als von außen gesetzt wäre; da nun aber ein Böses angenommen werde, in welchem die freien Wesen anders sich bestimmen, als und wozu sie von Gott bestimmt worden sind, so lasse sich in der That diese Schranke nicht anders nennen als eine Schranke von außen. Gott, das Böse zulassend, setze sich nach dieser Theorie nicht allein selbst eine Schranke, sondern lasse auch zu, daß ihm eine Schranke gesetzt werde, oder vielmehr viele und beständig neue Schranken, so oft

eine neue That eintrete. Ferner: wenn wir uns Gottes Allmacht recht menschlich dächten, so könnten wir uns wohl vorstellen, daß sie darin bestehe, daß er Alles vermöge, ohne doch Alles wirklich zu vollbringen, was er könne, und darauf laufe auch Müllers Ansicht hinaus. Aber etwas Anderes sei es, nicht Alles wirklich machen, was man kann, und nicht Alles machen, was wirklich gemacht wird. Ritter seinerseits findet es gerathener, bei der Lösung der Schwierigkeit von dem wissenschaftlichen Begriffe Gottes auszugehen als umgekehrt nach dem Begriffe des Bösen den Begriff Gottes zu gestalten (S. 44). Ebensowenig wie aus dem Begriffe des Naturgesetzes die Krankheit, könne aus dem Begriffe des Sittengesetzes die Nothwendigkeit der Sünde hergeleitet werden. Wenn man das Böse als Thatsache bezeichne, so sei dies ein ungenauer Ausdruck. Das Geschehende sei Thatsache, daß es böse ist, sage nur unser Urtheil davon aus. Das Vorhandensein dieser Thatsache eines freien, insbesondere bösen Willens neben dem allmächtigen Willen Gottes bedürfe einer besondern Erklärung. An sich sei es wohl denkbar, daß mehrere Willen nebeneinander auf ein und dasselbe Ziel gerichtet seien. Aber Gottes Wille stehe nicht neben dem menschlichen, sondern gehe viel weiter. Gott wolle das Heil der Menschen, welches nicht ohne ihren guten Willen sein kann, und folglich auch den Willen der Menschen. Wenn nun dennoch ein freier Wille des Menschen außer dem allmächtigen göttlichen existire, so könne dies nur durch die Annahme begriffen werden, daß Gott die That will und deß-

halb in den Menschen den Trieb zu ihr eingepflanzt hat, daß aber zugleich auch das Geschöpf dieselbe That will und wollen kann, weil jener Trieb kein unwiderstehlicher Naturtrieb ist, sondern freie Regung oder ursprüngliche Anlage, welche das Geschöpf gerade durch seinen freien Willen in die Wirklichkeit einführt. „Auch Gott vermag es nicht für mich meinen Gedanken zu denken, meinen Willen zu wollen." „Gott hat mir das Vermögen, den Trieb zu jener Thätigkeit gegeben; ich bringe nur die Wirklichkeit hervor. Er gibt und ich empfange." Was sodann insbesondere den bösen Willen betreffe, so würde dessen Vereinbarkeit mit der Allmacht Gottes schlechthin unmöglich sein, wenn das Böse gegen den Willen Gottes wäre. Vielmehr, da das Böse als Verwirklichung einer im Subjekte vorhandenen Anlage etwas Positives sein müsse, dabei aber doch dem Sittengesetze, welches den Willen Gottes repräsentire, zuwider sei und einen Zwiespalt von Bestrebungen im Menschen selbst verrathe, von denen nur eine gut sein könne, so bleibe nur übrig, wenn man anders an der Allmacht und Allwissenheit Gottes im strengen Sinn festhalten wolle, einen zwiefachen Willen Gottes anzunehmen, einen uns offenbaren, dessen Ausdruck das Sittengesetz ist, und einen verborgenen, welcher die Sünde zuläßt (S. 69). Auch hinter der bösen That liege eine gute Absicht Gottes verborgen. Zudem sei jede böse That immer ein unvollständiger Akt, der seine Ergänzung und Correktur erwarte in der Strafe und Besserung. Die Differenz der beiderseitigen Meinungen gibt Ritter schließ-

lich dahin an: „Müller setzt den absoluten Willen als einen beschränkten, welches ich nicht zugeben kann, und möchte uns verbieten den Willen Gottes noch anders zu fassen, als wie er uns offenbar ist, in Verhältniß nämlich zu Gottes verborgenem Willen."

Eine Ergänzung dieser theologischen und metaphysischen Sätze über das Problem des Bösen durch Betrachtungen aus dem Gebiete der Psychologie gibt Ritter in dem 1840 erschienenen 3. Bande der „kleinen Schriften". Das Gesammtbewußtsein der Seele, lehrt er (S. 188 ff.), vollzieht sich in der Verbindung zweier Thätigkeiten: der receptiven oder sinnlichen und der vernünftigen. Die letztere schließt sich an die Einwirkungen der Außenwelt zwar an, aber sie folgt ihrer eignen Tendenz und zwar einer konstanten, welche ihr letztes Ziel in der Bestimmung des Menschen hat. Es ist das Selbstbewußtsein, in welchem das Ich sich gegen den unmittelbaren Eindruck des Aeußern absetzt. Es ist alsdann die Freiheit der Wahl, durch welche wir aus der Menge der sinnlichen Eindrücke das für die gegenwärtige Bildungsstufe der Vernunft Fördernde aussondern. In dieser freien Thätigkeit ist die Vernunft sich des Gesetzes ihrer Entwicklung bewußt, und sie empfindet dieses Gesetz als ein Gebot, in welchem ihr zweierlei auferlegt ist: auf der einen Seite sich weder den Erregungen des Moments ohne Weiteres hinzugeben, noch sich starr gegen dieselben abzuschließen, um nur den Anregungen früherer Entschlüsse zu folgen, auf der andern Seite aber aus jeder neu gegebenen Anregung

diejenigen Elemente auszuwählen, welche dem Gesetz der seitherigen vernünftigen Entwicklung entsprechen, damit das vernünftige Leben in sich harmonisch fortschreite. Die Seele kann diesem Gebote Genüge leisten, aber sie thut es nicht mit Naturnothwendigkeit, sie ist frei. Sie kann auch der Förderung ihrer Entwicklung zuwiderhandeln und dadurch das Gesetz der vernünftigen Welt, das Gebot Gottes, übertreten. Dann handelt sie böse. Die verkehrte Richtung, die sie damit einschlägt, hat zwei Bedingungen. Die eine liegt in der Gewalt, welche die Sinnlichkeit ausübt, die andere in der Schwäche der Vernunft. Gibt die Seele sich ausschließlich dem Naturprozesse der sinnlichen Befriedigung hin, so geräth sie in die Gewalt der Sinnlichkeit. Hierbei werden gewisse Fähigkeiten der Seele immerhin ausgebildet werden, aber auf Kosten anderer, welche der stetigen Entwicklung ihres gesammten Wesens zu Liebe hätten ausgebildet werden müssen. Eine Mißbildung der Seele wird die nothwendige Folge sein. „Das vernünftige Leben", sagt Ritter S. 248, „kann im Gegensatz gegen das böse als ein solches geschildert werden, welches in regelmäßiger Folge an die frühere Ausbildung der Vernunft Dasjenige anschließt, was unter den gegenwärtigen Verhältnissen für die weitere Entwicklung unserer Anlagen geleistet werden kann, während dagegen das böse Leben der vorliegenden Aufgabe nicht genügt." Er vergleicht jenes mit einer Reihe wissenschaftlicher Leistungen, welche ordnungsmäßig von der Lösung eines Problems zum andern fortschreiten. Sinnlichkeit faßt Ritter

übrigens auch dort in einem sehr weiten Sinne, so daß er darunter nicht nur den sinnlichen Eindruck und sinnlichen Trieb versteht, sondern alles dasjenige, was aus dem frühern Leben auf das spätere in der Weise übertragen wird, daß wir es nur empfangen, nicht aber in freier Thätigkeit in unsern Willen aufnehmen und dadurch in einem Akte der Spontaneität selbst setzen (S. 252). Auch in diesen psychologischen Abhandlungen wiederholt Ritter, daß im Bösen zwar ein Gesetz Gottes, aber nur das offenbare übertreten werde. Diese Uebertretung aber werde nicht als einfache Thatsache hingenommen, sondern, indem uns der Zwiespalt zum Bewußtsein komme, in welchem wir uns befinden, liege darin zugleich der Stachel, den Widerspruch gegen das Gesetz aufzuheben und damit die Besserung herbeizuführen.

Vier Jahre nach diesen Abhandlungen erschien von dem Müllerschen Werke die zweite, erweiterte Bearbeitung, in welcher der Verfasser durchgängig Rücksicht auf die Einwendungen Ritters nahm, dem er übrigens, wie er Bd. I, S. 347 in der Anmerkung sagt, überall lieber folge als widerspreche. Gegen die Lehre Ritters von dem Unterschiede des offenbaren und verborgenen göttlichen Willens macht jedoch Müller (Bd. I, S. 308 f.) geltend: diese beiden Willen müßten ihrem Inhalte nach kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Wie aber könne alsdann Jemand, dem jener verborgene Wille einmal seinen Inhalt enthüllt habe, den offenbaren Willen noch in ernster Ueberzeugung als wahren und wirklichen Willen Gottes festhalten?

Und der offenbare Wille, könne er neben jenem einen andern Werth als den einer subjektiven Vorstellung haben? Was nun aber Müller selbst Positives zur Beantwortung der Frage vorbringt, kann wohl kaum als eine befriedigendere Lösung des Problems gelten. So viel Tiefes und Wahres auch im Einzelnen über das Wesen der Sünde in dem erweiterten Werke gesagt wird, die Stellung des Bösen zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit wird nicht aufgeklärt, und vor Allem in seinem Ursprung bleibt es durchaus unbegreiflich. Denn jene Hypothese von intelligibeln Existenzen und Selbstentscheidungen ist mit Recht als einer Spekulation angehörig bezeichnet worden, die eine mythologisirende genannt werden könne (vgl. Rothe, Theolog. Ethik, Bd. II, S. 225).

Ritter kam erst in dem größern Werke, in welchem er das Ganze seiner Weltanschauung niedergelegt hat, in der 1864 erschienenen Encyklopädie, deren 3. Band die Ethik enthält, wieder auf eine systematische Behandlung des Problems zurück. Die Grundlagen aber, auf denen nicht nur seine Ethik, sondern sein ganzes philosophisches System ruht, hatte er bereits in einem frühern Werke im Zusammenhange dargelegt, in dem 1856 herausgegebenen System der Logik und Metaphysik. Die Frage über das Verhältniß Gottes zur Welt wurde sodann im 3. Kapitel des ersten Bandes der Encyklopädie von Neuem in mehr übersichtlicher Weise besprochen. Aus dieser letztern Darstellung sollen hier einige bezeichnende Stellen hervorgehoben werden.

Das Höchste, was die Vernunft erreichen kann, ist, nach Ritter, nicht das System aller Kräfte, sondern das Princip, der Grund der Kräfte. Die Wissenschaft soll in der Erkenntniß Gottes enden (Encykl., Bd. I, S. 344; vgl. System d. Logik u. Metaph., Bd. II, S. 484 ff.). Gott ist das Vollkommene der Wirklichkeit nach. Vom Gedanken Gottes ist alles Vermögen ausgeschlossen, weil jedes Vermögen die Unentwickeltheit eines noch unvollkommenen Seins voraussetzt. Das Gegentheil des Ewigen ist das Veränderliche, bei dem die Wissenschaft nicht stehen bleiben kann. Das Ideal der Vernunft ist die unveränderliche Wahrheit Gottes. Daß Gott der höchste Grund der Welt ist und zugleich das Unbedingte und Vollkommene, liegt in seinem Begriffe, und höchster Grund bedeutet nichts anderes als Schöpfer. Der Schöpfer aber kann nicht ohne das Geschöpf, die Welt, gedacht werden (S. 368; vgl. Logik und Metaph., Bd. II, S. 498 ff.). Welt bedeutet nur das Allgemeine, welches alle besonderen Dinge zusammenhält und zu einem Ganzen verbindet; als solches bezeichnet sie die Gesammtheit aller Dinge, welche mit bestimmten Vermögen ausgestattet sind, und vereinigt in sich alle ihre Kräfte. Daraus folgt, daß sie ein Vermögen haben muß, welches nur allmählich, im Werden sich entwickeln kann. Da nun kein Ding sein Vermögen von sich selbst hat, so weist die Idee der Welt auf einen höheren Grund hin, von welchem sie ihr Vermögen und alles ihr Sein empfängt. Denn ihr wirkliches Sein geht von ihrem Vermögen aus (S. 339 f., vgl. Logik u. Metaph., Bd. II,

S. 432 ff.). Gott, als das Ideal der Vollkommenheit, kann nur Vollkommenes hervorbringen: die Welt muß folglich vollkommen sein. Nun zeigt uns aber die Erfahrung Uebel und Unvollkommenheiten aller Art in der Welt. Dies darf uns aber nicht in der Ueberzeugung irre machen, daß sie in ihrem Grunde vollkommen ist: nur unentwickelt ist ihr Vermögen noch vielfach, nur eine rohe Materie, die ihre Anlagen erst noch entfalten und zur Bestimmtheit ausbilden soll. Hierin gerade liegt das Werthvolle der Schöpfung, sie hat ein Werden, ein Thun, sie ist nicht fertig. Wäre sie dies, so würde ihr dasjenige fehlen, worauf die Vernunft allen Werth legen muß, die vernünftige Erkenntniß und die freie That, welche das einzige ist, was jedes Subjekt in Wahrheit sich zurechnen kann. „Gott", so schließt Ritter diese Betrachtung, „hat in der Schöpfung der Welt und allen ihren Dingen nur das Vermögen zur Vernunft und zur Vollkommenheit gegeben, die Wirklichkeit ihrer Vernunft müssen sie sich durch ihr eignes Leben schaffen" (S. 376).

Die Weltregierung ist eine kontinuirliche Schöpfung, kein stoßweises Eingreifen, sondern durch den Trieb, welchen Gott in sie gelegt hat und beständig anfacht, beherrscht er die Welt (vergl. Logik und Metaph., Bd. II, S. 538 ff.). Das Wunder ist nur das der Vernunft Unzugängliche; daher ist uns, die wir in der Mitte des Daseins leben und nur die Vielheit der Dinge sehen, die Einheit und Einfachheit Gottes ein Wunder. Und in diesem Sinn kann Alles, was geschieht, indem

es in Beziehung gedacht wird zu dem unbegreiflichen Grunde, welcher es trägt, ein Wunder genannt werden. „Das Dilemma liegt uns vor: entweder Alles ist ein Wunder, oder nichts ist ein Wunder.“ Dem Glauben an ein besonderes Wunder, welches von dem allgemeinen Wunder sich ablöst, läßt sich nur eine persönliche Berechtigung zugestehen (S. 385). Die Dinge sind nicht bloße Erscheinungen, sondern selbständige und bleibende Substanzen, sonst würde die ganze Welt vorübergehende Erscheinung sein (vergl. Logik und Metaph., Bd. II, S. 452 ff.). Ihr Vermögen gibt Gott den wahren Substanzen, und in dem Vermögen der Dinge liegt ihr Trieb, welcher also nicht weniger als von Gott gegeben angesehen werden muß und durch welchen Gott fortwährend in die Verwaltung der weltlichen Dinge eingreift. Andererseits, da jedes Ding in der Welt sich in seinem ganzen Wesen verwirklichen soll und die Freiheit der Vernunft darauf ausgeht, daß Alles ihr offenbar werde, „um mit Einsicht in die Zwecke aller Dinge und ihre eignen Zwecke sich bestimmen zu können“ (S. 400), so schaffen die mit Vernunft begabten selbständigen Wesen diejenige Wirklichkeit, zu der das Vermögen in ihnen liegt, und haben eben darin alle Freiheit, die sie begehren können (vergl. Logik und Metaph., Bd. II, S. 98 ff.). Zugleich aber folgen sie damit auch der Nothwendigkeit: „denn anders können sie nicht wollen, als ihre Anlagen, ihren Charakter zur Vollendung zu bringen“. Dies ist es, wozu sie prädestinirt sind (wobei das „vorher“ kein zeitliches, sondern ein transcendentales sein soll). Der

Grund aller Gnade ist das Vermögen und der Trieb zum Guten, welche beide nicht verdient werden können, weil sie vor allem Handeln stehen. Triebe sind aber nur vorhanden zum Guten, nicht zum Bösen, weil jeder Trieb zur Verwirklichung der Anlagen treibt, und dies ist immer etwas Gutes. Mit diesen Sätzen ist die Grundlage gegeben für die spezielleren Entwicklungen, welche die Ethik gibt. Wir heben aus der zusammenhängenden Darstellung des 3. Bandes (in dem das Böse von S. 69 an besprochen wird) nur einiges Wesentliche hervor, das zu den früheren Ausführungen hinzutritt.

„Im Begriffe des Bösen", heißt es S. 71, „liegt das Zweckwidrige"; im theoretischen Leben nennen wir es Irrthum. Im Bösen ist keine Consequenz, sondern Inconsequenz (S. 84). „Es aus der Forderung der Vernunft, welche im Verlauf des weltlichen Werdens nur die fortschreitende Entwicklung des Guten setzt, ableiten zu wollen, ist schlechthin unmöglich; nur als Thatsache der Erfahrung läßt es sich erkennen" (S. 98). Der Widerspruch zwischen dieser Erfahrung und der vernünftigen Entwicklung kann nur durch Anerkennung der relativen Bedeutung des Bösen gelöst werden. Nicht vom transcendentalen, sondern nur vom psychologischen Standpunkte aus läßt sich das Böse begreifen. „Wir haben die böse That mit allen ihren Folgen als eine Uebertretung des Sittengesetzes anzusehen, wie es von uns nach Maßgabe unserer psychischen Entwicklung beurtheilt werden muß und soll. Aber das Urtheil unseres

Willens, unseres Gewissens und der übrigen sittlichen Menschen über Gutes und Böses ist immer beschränkt. Es spricht nur den Standpunkt der gegenwärtigen Entwicklung aus, einer unvollständigen Erfahrung, welche ihre Ergänzungen erwartet. Dennoch gibt es den Gesichtspunkt ab, in welchem wir und Andere urtheilen müssen und sollen, den Gesichtspunkt des praktischen, sittlichen Lebens." (S. 99.) — „Das Urtheil, daß etwas erlaubt sei, drückt die Uebereinstimmung des Aktes mit dem gegenwärtigen sittlichen Bewußtsein aus" (S. 116). „Bis auf einen gewissen Grad sind die Mittel der Praktiker indifferent und die empirische Psychologie schließt sich diesem Urtheile an, indem sie eine Menge von Urtheilen für sittlich gleichgültig erklärt, obgleich sie nicht verkennen kann, daß der Wille dabei betheiligt ist." „Die Praktiker und die Erfahrung erklären die kleinsten Elemente des Guten und Bösen für unbedeutend; aber die Theorie bedenkt, daß aus den kleinsten Elementen das Größte erwächst." (S. 113 f.)

Da die Ethik die Lehre vom sittlichen Leben ist, sittlich aber so viel bedeutet wie vernünftig, zweckmäßig, so ist die Ethik nothwendig in allen ihren Theilen abhängig von einer Untersuchung über die Zwecke oder Güter der Vernunft. „Sie muß sich zur Güterlehre gestalten, wenn sie auf die Gründe, die Motive des sittlichen Lebens und Handelns vordringen will" (S. 122). Die Arbeiten, in welchen das Gute uns zukommt und erkennbar wird, vertheilen sich auf verschiedene Individuen und Kreise von Individuen. Wir dürfen aber über diese Ver-

theilung nicht das eine höchste Gut vergessen, weil alle Arbeiten ihren sittlichen Werth nur dadurch haben, daß sie es bezwecken. Nun entzieht sich zwar der Begriff des höchsten Gutes selbst der Anschauung, aber die einzelnen Arbeiten des Lebens weisen doch convergirend auf einen Mittelpunkt, und hierin liegt das Mittel zur Erkenntniß des höchsten Gutes, so weit sie uns gegenwärtig vergönnt ist (S. 125). Bald darauf bezeichnet Ritter dies höchste Gut dann als die sittliche Ordnung der Welt, „welche als Gemeingut allen Individuen in gleichem Grade zu Gute kommen soll". Aber der Ausgangspunkt für die Einzelnen ist ein verschiedener, sowohl nach den Naturbedingungen wie nach dem Grade der in einem Kreise bereits erreichten sittlichen Bildung, und „nur so weit können wir uns die Gemeinschaft der sittlichen Güter unter den Menschen veranschaulichen, als sie von der Stufe der gegenwärtigen Bildung erreicht ist und wir zu der Höhe dieser Stufe uns erhoben haben. Eine jede Zeit wird ihre sittliche Aufgabe in ihrer besondern Weise sich zu veranschaulichen haben; ein jeder Mensch muß seine eigene Sittenlehre sich ausbilden, soweit es in ihr darauf abgesehen ist, den sittlichen Vorschriften ihren bestimmten Gehalt zu geben und sie auf erreichbare Zwecke anzuwenden." Doch darf hierüber das Ideal der Einigung aller sittlichen Bestrebungen und aller Lehren über sie nicht übersehen werden, wie es sich als Gemeingut in der friedlichen Uebereinstimmung der Menschen über das Gesetz des sittlichen Lebens ausbildet (S. 129 f.). Vor Allem aber zeigt uns das Leben

der Menschheit, die Geschichte, in der Erfahrung die Vorgänge des sittlichen Lebens und gibt den Inhalt für die Formen ab, in welchen wir es nach philosophischen Grundsätzen zu beurtheilen haben. „In ihr haben wir Gutes und Böses zu unterscheiden und nachzuweisen, wie die Güter der Vernunft gesetzmäßig fortschreitend sich ausbilden." „Erst dadurch, daß man der Ethik in den Gemeingütern der Kultur einen umfassenden Gegenstand der Betrachtung gibt, verliert sie das Kleinliche, welches die sittlichen Vorschriften annehmen müssen, so lange sie nur mit dem Privatleben sich beschäftigen. Nur eine Zeit, in welcher die öffentlichen Interessen verschrumpft sind, kann mit einer Ethik sich begnügen, welche nur die Pflichten und Tugenden des Privatmannes bedenkt." (S. 133.) In der Kulturgeschichte zumal sieht Ritter ein großartiges Objekt der ethischen Betrachtung, an dem wir Vergängliches und Bleibendes in den menschlichen Bestrebungen, Schein und Wahrheit unterscheiden lernen. Doch warnt er vor zwei Abwegen nachdrücklich: weder darf die Geschichte nur als Beispielsammlung für populäre Darstellung der Moral oder als Stoff zur philosophischen Konstruktion einer Geschichte der Vernunft, wie es die absolute Philosophie versucht hat, benutzt werden, — noch auch ist das Verfahren zu billigen, die Moral empirisch aus der Geschichte zu entnehmen und unbedingt bei dem Hergebrachten stehen zu bleiben. Gewiß haben die positiven Gesetze ihre großen Vorzüge. „Denn sie dringen tiefer in das Einzelne ein und geben daher bestimmtere Vorschriften, weil

sie den Besonderheiten der Erfahrung sich anschließen." Aber hieraus folgt nicht, daß die Ethik nur eine Abstraktion aus der Geschichte sei. „In der Prüfung des Guten und Bösen leiten uns Grundsätze der Vernunft, welche auch die weiteste Erfahrung zu begründen außer Stande sein würde." „Die vergangenen Zeiten haben löbliche Beispiele, Sitten, Gebräuche und Gesetze uns überliefert; alles Löbliche in ihnen sollen wir bewahren; sie haben aber auch ihre Schwächen; nicht mit der Nachfolge und Nachahmung des Alten sollen wir uns begnügen, sondern das Althergebrachte von seinen Schlacken reinigen und das Bessere suchen. Den Weg hierzu können nur die Forderungen der Vernunft in ihrer Anwendung auf die Erfahrung zeigen" (S. 140). — Steht es auch der Philosophie der Geschichte, welche die „äußerste Spitze der Ethik" ist, nicht zu, den Gang der Geschichte und deren Perioden philosophisch zu konstruiren, so bleibt es ihr doch unbenommen eine philosophische Einsicht in die Geschichte zu erstreben und die Zwecke und Werke der Vernunft in der Geschichte aufzusuchen, da ihr der eine letzte Zweck derselben nur unvollständig bekannt ist (S. 148 ff.).

Diese aus den Hauptwerken Ritters entnommenen Sätze werden genügen, um die Grundzüge seiner Ansicht über das Problem des Bösen, wie sie in seinen früheren Schriften hervortritt, klar zu stellen und die etwa wünschenswerthen Nachweise über den Zusammenhang derselben mit seiner gesammten Weltanschauung an die Hand zu geben.

Wir haben nur referirt. Eine bestimmte Stellung zur gesammten Theorie Ritters oder zu einzelnen in diesem Buche ausgesprochenen Ansichten zu nehmen, ist hier nicht der Ort.

Göttingen, im August 1869.

Dr. D. Peipers.

Inhalt.

1. Schwierigkeiten des Gegenstandes.

Unterschied des Bösen vom Uebel S. 4. Meinung, daß alles Uebel im Bösen begründet sei S. 5. Der Streit der Gedanken im Bösen S. 7. Zweifel und Verblendung in ihm S. 8. Nothwendigkeit es zu analysiren S. 10. Es ist etwas Abstractes S. 11.

2. Der Böse und das Reich des Bösen.

Personification des Bösen S. 13. Religion und Philosophie S. 14. Motive der Religion in der Lehre vom Teufel und seinem Reiche S. 15. Die kosmische Macht des Bösen S. 16. Uebertreibung in dieser Richtung S. 17. Steigerung des Abscheu vor der reinen Bosheit S. 18. Abschluß der Untersuchung S. 19. Der theologische Standpunkt in der Betrachtung des Bösen S. 21.

3. Der psychologische Standpunkt der Untersuchung über das Böse.

Der psychologische Standpunkt legt uns das Problem vor S. 22. Der böse Wille ist keine einfache Thatsache unseres Bewußtseins S. 23. Das Böse kann im Willen oder im Urtheil über den Willen liegen S. 25. Thatsächlich ist es immer mit Gutem verbunden S. 28. Das Halbwahre und Halbfalsche, das Halbgute und Halbböse S. 29.

4. Strenge und Milde in der Beurtheilung des Bösen.

Gerechtigkeit und Billigkeit im Urtheil S. 31. Die Strenge fließt aus der Wissenschaft, die Milde aus der Erfahrung des praktischen Lebens S. 34. Strenge im Maßstabe der Kritik und Nachsicht in ihrer Anwendung auf den Menschen und seine Werke S. 39.

5. Die Verleugnung des Bösen von der Seite der Metaphysik.

Die Meinung, das Böse sei das Nichtseiende S. 43. Ihre Widerlegung durch Nachweis, daß die Moral im Zusammenhange der Wissenschaften nicht entbehrt werden kann S. 44. Nachweis von der Seite der Metaphysik S. 45. Der Akosmismus und seine Widerlegung S. 47. Der Individualismus und seine Widerlegung S. 49. Die Einseitigkeit der Metaphysik zeigt sich daran, daß sie den Irrthum nicht erklären kann S. 51.

6. Die Verleugnung des Bösen von der Seite der Physik.

Die Erscheinung als Anknüpfungspunkt der Physik S. 53. Die Individuen als Gründe der Erscheinung offenbaren sich in wechselseitiger Kraftübung S. 54. Das System der Evolution und seine Widerlegung aus dem Irrthum S. 56. Es verleitet das Böse mit dem Uebel zu verwechseln S. 58. Die Physik kann sich dem moralischen Urtheil über ihre eigenen Leistungen nicht entziehen S. 59.

7. Das Negative und Relative im Bösen.

Etwas Negatives im Bösen S. 63. Gradunterschiede, Fortschritte und Rückschritte im Leben S. 64. Ob das Böse nur ein niederer Grad und eine reine Verneinung? S. 65. Das Positive im bösen Willen S. 67. Vieldeutigkeit der Lehre von der Relativität des Bösen S. 68. Das Böse als das Schädliche für die sittliche Gesellschaft S. 69. Die Relativität des Bösen im öffentlichen und im persönlichen Leben S. 71.

8. Die Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem.

Das Böse auf dem Grenzgebiete der Physik und der Moral S. 75. Die Nothwendigkeit der Natur und die Freiheit der

Vernunft S. 77. Nur dem Willen kommt Freiheit im eigentlichen Sinn zu S. 78. Die Vielheit der Bestimmungsgründe und die Wahl unter ihnen S. 79. Die Wahl zwischen Gutem und Bösem S. 82.

9. **Bedenken gegen den Begriff der Wahlfreiheit.**

Unterschied der logischen von der Naturnothwendigkeit S. 85. Die Forderung allgemeiner Gesetzmäßigkeit S. 86. Das göttliche Gesetz und die Zulassung des Bösen S. 88. Die Collision der Gesetze S. 89. Das eigene Gesetz des Willens S. 90. Der Streit zwischen Determinismus und Indifferentismus S. 91. In ihm ein Streit zwischen Physik und Moral S. 95. Relative Gesetzesübertretung S. 96.

10. **Der Vorzug des Sittengesetzes vor dem Naturgesetz.**

Zweifel an dem Schluß vom Sollen auf das Sein S. 100. Widerlegung derselben S. 101. Meinung, daß das sittliche Ideal ein Chimäre sei S. 102. Ihre Widerlegung aus dem Zusammenhang zwischen Sollen und Können S. 103. Vergleichung der Macht des Sitten- und des Naturgesetzes S. 104. Die junge Macht des erstern ist im Wachsen S. 105. Ihre Schwäche in der Zusammenhangslosigkeit und Uneinigkeit S. 107. Der Vorzug des Sittengesetzes in seinem Zweck S. 108. Der Wachsthum seiner Macht S. 110.

11. **Die Uebertretung des Sittengesetzes oder die Sünde.**

Die verschiedenen Formen des Bösen S. 114. Die Sünde S. 114. Ihr muß sittliche Bildung vorausgehen S. 116. Die Möglichkeit der Vereinigung streitender Elemente des Bewußtseins in der Sünde S. 117. Das Gemeinsame unter diesen Elementen S. 118. Im Streit der sich widersprechenden Gesetze kommt nur durch gegenseitige Beschränkung eine vorläufige Verbindung zu Stande S. 120. Störung der sittlichen Ordnung durch die Sünde S. 122. Zusammenhang der Sünde mit dem Laster S. 122.

12. **Das eingewurzelte Böse oder das Laster.**

Das Laster ist nicht Fertigkeit im Bösen S. 123. Die böse Gewohnheit S. 124. Ungeübtheit im Guten, Unverhältniß-

mäßigkeit in der sittlichen Bildung und verdorbene Phantasie S. 126. Das verkümmerte einseitige Ideal S. 129. Feigheit und Verzweiflung des Lasters S. 130. Furcht vor der Willensschwäche S. 132.

13. **Das Laster in der Gesellschaft der Menschen.**

Oeffentliche Unsittlichkeit S. 134. Sie besteht in Handlungen S. 135. Macht der Gewohnheit im gesellschaftlichen Leben S. 136. Gutes und Böses in ihr in engster Verbindung S. 138. Veraltete Sitte S. 139. Verschiedenheit der Gesetze und Parteiungen S. 140. Ausgeartete Sitte, Legalität und Sittlichkeit S. 142. Strenge des sittlichen Urtheils in der Gesellschaft S. 143.

14. **Die Lehre von der Erbsünde.**

Die Einheit der menschlichen Art S. 145. Die Gegner der Lehre stützen sich auf die Freiheit der einzelnen Subjekte S. 146. Sie handelt nicht von den Thaten, sondern vom Vermögen der Menschen S. 147. Sünde wird sie nur im uneigentlichen Sinn genannt S. 149. Die Rechtfertigung über die Uebel des Lebens S. 150. Nur eine physische Schuld wird übertragen S. 151. Der moralische Atomismus der Gegner S. 152. Das Unvermögen des einzelnen Subjekts von der vererbten Gewohnheit sich loszusagen S. 154. Mit der bösen vererbt auch die gute Gewohnheit S. 156.

15. **Die sinnliche Begierde in ihrer Stellung zum Bösen.**

Der Grund des Bösen S. 157. Sein Inhalt fließt aus der Entwicklung der natürlichen Anlagen und Triebe der lebendigen Dinge S. 158. Die Lehre, daß die Sinnlichkeit Grund des Bösen sei S. 159. Die Vernunft verwirft das sinnliche Begehren nach Genuß nicht S. 160. Sondern nur die Genußsucht S. 162. Sinnlichkeit im Inhalt des Bösen S. 165.

16. **Die Selbstliebe in ihrer Stellung zum Bösen.**

Die gröbere und die feinere Genußsucht S. 166. Die Meinung, daß die Selbstliebe Grund des Bösen sei S. 168. Sie beruht auf der Verwechslung der Selbstliebe mit der Selbstsucht

S. 170. Der Begriff der Selbstsucht S. 171. Vergleichung der Selbstsucht mit der Genußsucht S. 173. Das Gehässige der Selbstsucht S. 175. Der Inhalt des Bösen, welcher aus der Selbstliebe fließt S. 177.

17. Allgemeine Ergebnisse für den Inhalt des Bösen.

Der Inhalt des Lebens liegt im Vermögen und den Trieben der lebendigen Dinge S. 178. In der Entwicklung des Vermögens kann nichts Böses liegen S. 179. Nicht der Inhalt, sondern der Mangel an Form macht das Böse S. 182. Das innere Misverhältniß des Bösen zur Gesammtentwicklung S. 184.

18. Der Wille als Grund des Bösen.

Verhältniß des Willens zum Triebe S. 189. Der Wille ist ein formelles Vermögen S. 191. Wichtigkeit der Form S. 192. Die natürlichen Perioden des Lebens S. 194. Hauptarten des Bösen S. 195. Streit zwischen den Richtungen und Gesetzen des sittlichen Lebens S. 196.

19. Die Vielheit und die Collision der Sittengesetze.

Collision der Pflichten S. 200. Die Menge der Collisionen in der Gesellschaft der Menschen S. 201. Einfluß des sittlichen Urtheils anderer auf unser Urtheil und Unzulänglichkeit desselben zur Entscheidung S. 201. Streit zwischen Autorität und Vernunft S. 203. Das Recht der Autorität entbindet uns nicht von seiner Prüfung durch die Vernunft S. 205. Genußsucht in der Hingabe an das Bestehende, Selbstsucht in der Mißachtung des Bestehenden S. 208.

20. Die Einheit des allgemeinen Sittengesetzes.

Das höchste Gesetz als Spitze des Systems der Sittenlehre S. 211. Das göttliche Gesetz S. 211. Seine positive Offenbarung S. 213. Die Nothwendigkeit der Ergänzungen für sie und des persönlichen Glaubens an sie S. 214. Das ungeschriebene Gesetz S. 215. Das Gesetz der Vernunft S. 216. Die Nothwendigkeit seiner Ergänzungen S. 217. Die Vereinbarkeit des allgemeinen Gesetzes mit dem Gesetze des eigenen Willens S. 219.

21. Das offenbare und das verborgene Gesetz Gottes.

Die Auslegung des göttlichen Gesetzes und ihre Schwierigkeiten S. 220. Das offenbare und das verborgene Gesetz Gottes S. 222. Die Sünde als Uebertretung des offenbaren göttlichen Gesetzes S. 223. Verhältniß des offenbaren zum absoluten Willen Gottes S. 225. Der Schluß von der Vergangenheit auf die Zukunft S. 227. Der absolute Wille Gottes als das Ideal für die sittliche Beurtheilung S. 229.

22. Folgerungen aus diesem Unterschiede für das sittliche Urtheil.

Die transcendentale Forderung an unsere Urtheile S. 230. Das Böse bleibt unerklärt, ist aber nicht unerklärbar S. 233. Die Bescheidenheit im sittlichen Urtheil entzieht uns nicht dem Gebote es zu üben S. 234. Die Unsicherheit in unserm sittlichen Urtheil wie in unserm Willen findet doch im offenbaren Willen Gottes einen Halt S. 236.

23. Die Folgen des Bösen und seine Strafen.

Die Strafe als nothwendige Folge der Sünde S. 241. Buße und Schuldbewußtsein S. 241. Nothwendigkeit der äußeren Strafen S. 243. An die nothwendigen Folgen des Bösen schließen sich sittliche Entwicklungen an S. 244. Der Satz, daß Böses nur Böses zur Folge haben könne S. 245. Das Böse gehört zu den unsichern Verbindungen unseres Lebens S. 246. Es enthält Gutes in sich, aus welchem Gutes folgt S. 248. Nachweisung hiervon an dem Beispiele des Irrthums S. 249.

24. Die Besserung und die göttliche Gnade.

Der Satz, daß der einzelne Mensch aus natürlichen Kräften die Seligkeit nicht erreiche S. 251. Doppelsinn in „natürliche Kräfte“ S. 252. Lehre von den übernatürlichen oder nachgegebenen Gaben Gottes S. 253. Zusammenhang derselben mit zwei verschiedenen Theorien über den Ursprung des Bösen S. 254. Alle Gaben Gottes sind ursprünglich und unzerstörbar S. 257. Scheinbar nachgegebene Kräfte S. 259. Die schlummernden

Kräfte des Guten werden erweckt und schlichten den Streit des Bösen S. 261.

25. Die Erlösung vom Bösen und vom Uebel.

Die Meinung, daß die physischen Uebel von der Natur der Geschöpfe untrennbar, gründet sich auf die vermeintliche Beschränkung des einen Wesens durch das andere und auf die Beschränktheit, welche in der Bestimmtheit liegen soll S. 267. Die Ansicht, daß die physischen Uebel nie ganz zu überwinden, aber vereinbar mit sittlicher Vollendung seien S. 271. Aussichtslosigkeit eines solchen Kampfes S. 272. Das Böse fließt nicht aus den physischen Uebeln S. 273. Die Seligkeit wird erworben, nicht geschenkt S. 274. Die übrigen Dinge sind zur Eintracht mit uns bestimmt S. 275.

26. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen.

Sie ist dem Christenthum nicht wesentlich S. 278. Geschichtliche Rückblicke auf ihren Streit mit der Lehre von der Wiederbringung S. 279. Sie gehört der populären praktischen Lehrweise an S. 281. Beruht auf Abschreckungstheorie S. 283. Der Mensch ist Selbstzweck S. 285. Die Strafe ist zeitlich, das Geschöpf ewig S. 286.

27. Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge.

Dualismus in der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen S. 288. Die Lehre von der Wiederbringung ist eng verbunden mit der Trinitätslehre S. 289. Ihr Grundsatz ist, daß Alles von Gott ausgeht und zu ihm wieder zurückkehrt S. 290. Die Lehre vom heiligen Geist S. 292. Das Mitleiden mit den Verdammten ist berechtigt und in der Einheit des Menschengeschlechts begründet S. 294. Die Lehre von der Wiederbringung betrifft das allgemeinste Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf S. 296.

28. Der Begriff des Bösen.

Das Böse ist eine Erscheinung S. 298. Es ist nicht die reine Negation des Guten S. 299. Das Gute ist keine Erscheinung,

sondern gehört dem Wesen an S. 300. Begriffsbestimmung des Bösen S. 303. Es ist ein Widerspruch zwischen Seelenentwicklungen S. 305.

29. Das Negative und das Positive im Bösen.

Analyse der Elemente in der Erscheinung des Bösen S. 308. Streit des alten und des neuen Willens S. 309. Das Positive und das Negative in jedem der beiden S. 310. Die Ansicht, daß die Sünde der Ungehorsam gegen ein veraltetes Recht sei S. 313. Der alte Wille ist nicht das verborgene Gesetz Gottes, aber ein Stellvertreter desselben S. 315. Der neue Wille heißt böse, wenn er die bisherige Entwicklung unterbricht S. 318. Die Seele des Hasses ist die Liebe S. 320.

30. Die genetische Erklärung des Bösen.

Gewöhnliche Fehler in der Methode S. 322. Zwei Theile der Erklärung S. 324. Das Gute und Böse im Leben verwachsen S. 325. Das Böse entsteht nicht aus den Entwicklungen, sondern aus den Verwicklungen der Vermögen S. 327. Dritter Theil der genetischen Erklärung aus dem Zweck S. 328. Dunkelheit in allen drei Theilen S. 329. Die Vielheit der sich gegenseitig beschränkenden Subjekte ist die Grundlage der Erklärung des Bösen S. 331. Die genetische Erklärung setzt die Schlichtung des innern Streits voraus S. 333.

31. Die Erlösung vom Bösen.

Keine Thatsache, sondern eine Verheißung S. 335. Bedingung, daß der Sünder selbst Genugthuung gebe S. 337. Bei Annahme einer bereits vollzogenen Erlösung werden Beschränkungen in ihrem Begriff nothwendig S. 337. Rückblick auf die allgemeinen Grundsätze des Monotheismus S. 341. Bedingungen der Erlösung: die Sünde vergeblich, der Sünder der Besserung fähig S. 342. Den bestehenden Gesetzen ist Genugthuung zu geben und aus dem absoluten Gesetze Gottes zu erkennen, in welcher Weise das Böse ein Mittel zum Guten werde S. 344.

32. Schluß.

Das Böse bleibt räthselhaft S. 347. Einfachheit des Ergebnisses S. 348. Verständigung mit der Religion S. 349. Verhältniß zum christl. Glauben S. 351. Ernst der indischen Religionen in der Bekämpfung des Bösen S. 353. Unterschied vom Christenthum in der Erlösungslehre S. 354. Das Christenthum verlangt nicht Entsagung von der Welt, sondern Arbeit an dem Besten derselben S. 356. Christus der Mittelpunkt der Sittengeschichte S. 357. Die Verheißung des Christenthums S. 359. Stellung der Philosophie zur Religion S. 361.

Wesentlichere Abweichungen vom Manuscript,

welche zum Theil nach einem vorgefundenen Concept vorgenommen wurden.

Seite	33	Zeile	2	v. u.	**finden** statt suchen.
„	146	„	9	v. u.	**wenn es sich handelte in der Lehre** statt wenn die Lehre sich handelte.
„	152	„	14	v. u.	**in ihrer Art** statt ihrer Art.
„	163	„	16 u. 17	v. o.	**die Lust — die Unlust** statt Lust an sich — Unlust an sich.
„	166	„	13	v. o.	**auf** statt in.
„	201	„	12	v. o.	**muß** zugefügt nach: erst aber.
„	265	„	4	v. u.	**durch den** statt durch.
„	271	„	10	v. u.	**Pflichterfüllung** zugefügt nach: Bewußtsein der.
„	317	„	8	v. u.	**jetzt aber** zugefügt nach: Welt.
„	326	„	9	v. o.	**jenem** statt diesem.
„	346	„	7	v. u.	**indem** nach und zugefügt.

Berichtigungen.

Seite	3	Zeile	3 v. o.	lies:	**haben**	für	heben.
„	4	„	3 v. o.	„	**an**	„	er.
„	6	„	2 v. o.	„	**meint**	„	meinte.
„	6	„	5 v. u.	„	**wiegt**	„	wirkt.
„	9	„	14 v. o.	„	**dem**	„	den.
„	11	„	10 v. u.	„	**mußte**	„	wußte.
„	11	„	4 v. u.	„	**abmahnt**	„	abwehrt.
„	14	„	8 v. o.	„	**bereiten**	„	beweisen.
„	14	„	11 v. u.	„	**gewinnt**	„	prediget.
„	14	„	6 v. u.	„	**blasse**	„	bloße.
„	17	„	1 v. o.	„	**gründen**	„	gründe.
„	20	„	1 v. o.	„	**würden**	„	würde.
„	20	„	5 v. u.	„	**im**	„	in.
„	20	„	4 v. u.	„	**alles Gute**	„	alles.
„	20	„	2 v. u.	„	**Religion**	„	Religionen.
„	22	„	4 v. o.	„	**liegen**	„	hängen.
„	23	„	2 v. o.	„	**sorgfältig**	„	sorfältig.
„	24	„	1 v. o.	„	**Vorkommen**	„	Verlorne.
„	27	„	9 v. o.	„	**nur**	„	nun.
„	27	„	15 v. o.	„	**nahe mehr**	„	mehr nahe
„	28	„	13 v. o.	„	**welchen**	„	welches
„	37	„	3 v. u.	„	**von**	„	vor.
„	46	„	7 v. u.	„	**nichtigen**	„	richtigen.
„	82	„	2 v. o.	tilge den Gedankenstrich.			
„	84	„	1 v. o.	lies:	**aus**	für	aus.
„	116	„	10 u. 11 v. u.	tilge die Anführungszeichen.			
„	133	„	8 v. u.	lies:	**Lasters**	für	Lasteri.
„	136	„	4 v. u.	„	**haften**	„	hasten.
„	146	„	2 v. o.	„	**welcher**	„	welchen.
„	157	„	3 v. o.	„	**genetische**	„	praktische.
„	163	„	16 u. 17 v. o.	lies:	**Lust an sich, Unlust an sich**	für	die Lust, die Unlust.
„	229	„	5 v. o.	lies:	**geschieht**	für	geschieh.
„	287	„	13 v. o.	„	**weit**	„	wei.
„	287	„	16 v. o.	„	**Ermahnungen**	„	Erfahrungen.
„	287	„	9 v. u.	„	**Ermahnungen**	„	Erfahrungen.
„	287	„	1 v. u.	„	**Frieden**	„	Feieden.
„	337	„	5 v. u.	„	**nun**	„	nur.

Ueber das Böse und seine Folgen.

---

1. Schwierigkeiten des Gegenstandes.

Wenn das Böse nicht das Häßliche selbst ist, so doch gewiß eins der häßlichsten Dinge. Unsern Haß gegen dasselbe bekennen wir ohne Scheu; sollte es unsere geheime Liebe heben, wir verleugnen sie, sogar vor uns selbst, und geben ihm andere Namen. Nur in kochendem Ingrimm kann ein Mensch sagen, was Shakspeare Richard III. sagen läßt: „Ich bin gewillt ein Böse-wicht zu werden", und das Häßliche seines Ingrimms muß er sich selbst verbergen unter scheinbarer Kälte. Was so beständig sich verbirgt, muß zu den geheimsten Dingen gehören. Es gehört schon eine Verkehrtheit des Gemüths dazu, dem Bösen gern seine Gedanken zuzuwenden, wieviel mehr es genau zu untersuchen. Daher bleibt es wie eine dunkle Masse vor unsern Augen hängen, wie ein schreckhaftes Gespenst, welches seine Furchtbarkeit von unserer Zaghaftigkeit borgt. Je mehr wir seinen Anblick fliehen, um so ärger setzt es uns nach; je weniger wir wagen ihm dreist in das Auge zu schauen, um so mehr wachsen seine Schrecken. Vielleicht, wenn wir es über uns gewännen ihm Stand zu halten, es in seine Einzelheiten zu zerlegen, würde seine dunkle Wolke in Nebel sich auflösen und nichts übrig bleiben, was Kern hätte und Grund der Furcht

oder des Abscheus abgeben könnte. Ohne Zweifel werden wir uns hierzu entschließen müssen, wenn wir wissen wollen, was er ihm ist. Aber wie den Entschluß durchführen? Können wir das Böse ohne Haß, ohne Widerwillen und Ekel betrachten?

Wir möchten wohl gern seinen Anblick meiden; aber unwillkürlich drängt er sich auf. Es erfüllt die Welt, in welcher wir leben. Sie ist nicht, wie sie sein sollte, d. h. wie sie unsern Wünschen, den Idealen unserer Vernunft entsprechen würde. Darin ahnen wir das Böse, in diesem Misverhältnisse zwischen dem, was ist, und den Forderungen, welche wir an ihr Sein zu machen haben. Der praktische Mensch hat beständig mit Misverhältnissen dieser Art zu kämpfen; er will, handelt und schafft in der Außenwelt nur um sie seinen Wünschen entsprechender zu machen. Auch der theoretische Forscher strebt nur dahin solche Misverhältnisse auszugleichen; seine Gedanken, welche noch nicht der Wahrheit entsprechen, will er aus diesem Misverhältnisse zum Sein ziehen. Soll man nun sagen, die Schuld läge an der wirklichen Welt oder an der Unmäßigkeit unserer Wünsche? Sie könnte auch wohl an beiden liegen. Aber was unsere Wünsche betrifft, so können wir sie doch nicht aufgeben. Sie mögen zuweilen thörig sein, dann sollen wir sie bessern; aber Praxis und Theorie würden wir besser wissen, wenn nur in unsern thörigen Wünschen der Grund des Misbehagens läge, welches uns über die Uebel der Welt klagen läßt.

Jedoch sollte auch die Welt voll von Uebel sein, darum würden wir sie noch nicht böse schelten dürfen. Vieles kann uns verletzen, mit Schmerz und Ungeduld mögen wir es ertragen; darum erzürnen wir uns noch nicht über dasselbe und nennen es arg oder böse. Schuld und Unschuld wissen wir zu unterscheiden, und erst wo mit Absicht in die Welt gebracht wird, was unserm Wunsch und Willen zuwider ist, da bricht unser Zorn in Flammen aus und wir verdammen den bösen

Willen, welcher das Unheil angerichtet hat. Erst der Wille des Menschen läßt uns das Böse in der Welt entdecken; in ihm suchen wir den Grund des Bösen, soweit wir ihn zu erforschen wissen. Er erst macht die von Uebeln erfüllte Welt zur argen und bösen Welt, und darin sehen wir eine Steigerung des Uebels, welche uns fast unerträglich scheint. Diese Welt ist ausgeartet, weil der Wille der Menschen in ihr anders ist, als er sein sollte.

Sehr natürlich ist es, daß wir die Uebel, welche im menschlichen Willen begründet sind, am schwersten ertragen. Denn vom guten Willen der andern Menschen erwarten wir die meiste Hülfe in den Unternehmungen unserer Vernunft, von unserem eigenen Willen alles wahrhaft Gute; wenn er fehlt, sogar gegen unsere Wünsche sich wendet, wird dies auch die schwersten Uebel zur Folge haben. Mit dem Gedanken an sie treten wir in das Gebiet der menschlichen Gesellschaft ein. Auch bei ihrer Beurtheilung leitet uns ein Wunsch, ein Ideal, im Stillen gehegt oder laut ausgesprochen, der socialen Verfassung in Kirche und Staat, im bürgerlichen Verkehr und in der Familie; in allen Zweigen des gemeinsamen Lebens unter den Menschen finden wir bei weitem nicht alles so, wie es sein sollte. In unsern Zeiten, in welchen alles an so viele Reformen, vorwärts oder rückwärts, denkt, können wir uns nicht verhehlen, daß die Verkehrtheit der Menschen uns die härteste Noth bereitet. Und wann wären die Zeiten anders gewesen? Von langer Zeit her, seit Menschengedenken hat man darüber geklagt, daß die paradiesische Unschuld des goldenen Zeitalters dahin wäre.

In den Abrechnungen, welche wir mit der Wirklichkeit treffen, sind diese Klagen über den Menschen so überwiegend, daß man alles andere darüber zurückgestellt hat, was wohl sonst noch unsern Wünschen zuwider sein möchte. Davon zeugen die weitverbreiteten Meinungen, welche alles Uebel von der Bosheit

und Verschlechterung der Menschen herleiten. Alles andere, meinte man, ließe sich ertragen; nur die Schlechtigkeit der Menschen wäre unerträglich. Man lobt die Ruhe und Gesetzmäßigkeit der Natur. Nur der Mensch bricht ihre weisen Gesetze, und in einem vergeblichen Kampfe mit ihnen richtet er Verwirrung in der Welt an. Dadurch erst ist die Welt verkehrt geworden; allmälig, wie die Sage vom goldenen Zeitalter annimmt, oder plötzlich, wie die Lehre vom Sündenfall behauptet, beide darin übereinstimmend, daß mit dem Menschen zugleich die Welt sich verkehrt habe. Diese Ueberzeugung hat ihren Grund darin, daß nur der Mensch kraft seines freien Willens das Gesetz der Natur brechen könnte und daß er daher auch als die alleinige Ursache angesehen werden müßte der Unregelmäßigkeiten, welche wir im Laufe der Dinge annehmen zu müssen glauben. Die Gesetzlosigkeit des menschlichen Willens hat sich in Streit gesetzt mit der ganzen übrigen gesetzlichen Welt und die unausbleibliche Folge hiervon ist gewesen, daß der Mensch nun auch befeindet wird von der Natur; die natürlichen Uebel, an welchen wir gegenwärtig leiden, haben sich aus dem Unfrieden ergeben, in welchen wir uns mit dem natürlichen Laufe der Welt gesetzt haben. Nur der böse, gesetzlose Wille, wie weit er sich auch verbreiten möge, kann der Grund einer gesetzlosen Verwirrung in der Welt sein.

Ueber den Grund oder Ungrund dieser Meinungen wollen wir nicht entscheiden; gewiß ist es, daß sie eine weite Verbreitung haben. Das Gewicht des Bösen wird durch sie verstärkt; mit ihm wächst auch die Schwierigkeit des Problems, welches es uns vorlegt; denn je schwerer das Uebel wirkt, als dessen Grund es angesehen wird, um so stärker wird der Abscheu, welchen es uns einflößt. Doch sehen wir nun auch, daß nicht hierauf allein die Schwierigkeit in seiner richtigen Schätzung beruht. Den Grund des Bösen suchen wir im Willen, den

Willen aber lernen wir nur in uns selbst kennen, den guten und den bösen. Hätten wir den letztern nicht in uns selbst gefunden, so würden wir ihn nicht bei andern Menschen vermuthen können. Alle Schwierigkeiten der Selbsterkenntniß treffen daher auch den Gegenstand unserer Untersuchung.

Sehr tief hat nun freilich wohl unsere Selbsterkenntniß nicht einzudringen, um das Böse in uns zu finden. Ueberall entdecken wir es, wo etwas in unserm Thun mit Recht zu tadeln ist. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob wir unser Handeln oder unser Denken zu tadeln haben; beides setzt bösen Willen voraus, einen Willen, welcher dem Gesetze ungehorsam ist und der Pflicht richtig zu handeln und richtig zu denken sich entzieht, dergleichen Abweichungen von dem richtigen Wege begegnen uns fast überall; aber daß sie so häufig vorkommen, kann uns nicht rechtfertigen. Es gehört also nur ein geringes Maß der Selbsterkenntniß dazu um das Böse in uns zu entdecken; aber mit diesem Maße kommen wir doch nicht aus für unsern Zweck, der nicht allein darauf gerichtet ist es in uns aufzufinden, sondern auch zu erkennen, worin es besteht und was es zu bedeuten hat.

In der Welt ist nicht alles, wie es sein sollte; darin finden wir das Uebel. In uns ist nicht alles, wie es sein sollte; darin sehen wir den bösen Willen angezeigt, der uns wider das Gesetz hat fehlen lassen. Die Gedanken, welche uns das Sein zeigen, stehen in Streit mit den Gedanken über das, was sein sollte. Wenn wir Uebel und Böses finden, sind wir unzufrieden mit den Ursachen desselben, mit der Welt oder mit Gott, mit den Menschen oder uns selbst; bis zum Murren steigert sich das. Das Sein entspricht nicht dem Sollen, das ist unsere Klage. Es ist ein Streit der Gedanken in uns. Im bösen Willen hat sich dieser Streit zum heftigsten Widerspruch zugespitzt. Um zum bösen Entschluß zu kommen, muß der Wille

erklären, daß sein solle, was dem Gesetze zuwider ist, d. h. was nicht sein soll. Die Gewalt des bösen Willens will etwas durchsetzen, was gegen das Gesetz ist, und damit er böse sei, muß er auch wissen, daß er gegen das Gesetz ist. Wer aus Unwissenheit fehlt, der sündigt nicht. Auf der einen Seite wird beschlossen: dies soll sein; auf der andern: dies soll nicht sein. Es sind dies Gedanken der Menschen; sie können beide irren. Das Böse aber schneidet zu tief in den Gang unseres Lebens ein, als daß wir es unentschieden lassen dürften, auf welcher Seite der Irrthum sei.

Einander widerstreitende Gedanken lassen nur Schwankungen und Zweifel zu. So ist es mit den Gedanken, in welchen wir das Böse entdecken, und darin liegen ihre Schwierigkeiten. Die Theologen sagen: Das Böse verblendet. Den Irrthum haben wir zu ihm gezählt, weil er ein gesetzwidriges Denken ist, welches nur durch den Willen zu Stande kommen kann. Wir werden gestehen müssen, daß er nur in Verblendung gehegt wird. Wenn es so ist, wie werden wir das Böse mit ungeblendeten Augen in uns gewahr werden können? In dem Augenblicke, in welchem wir es wollen, billigen wir es und halten es für gut; vorher und nachher waren andere Augenblicke, in welchen wir es verdammten; ja in demselben Augenblicke, in welchem wir es wollen, regt sich der Verdacht, daß es nicht sein sollte. Auf welcher Seite liegt nun die Verblendung?

Die Gesetzeskundigen, die Theologen und Moralisten haben hierüber nicht lange gezweifelt. Sie haben sie dem Willen zugeschoben. Ich kenne das Gesetz und sehe das Gute; aber mein Fleisch, d. h. mein Wille, ist schwach, ich lasse mich zum Bösen verleiten. Gegen das Gesetz, gegen besseres Wissen und Gewissen hat sich der böse Wille empört; er verlangt für sich eine Ausnahme von der Regel des Sittengesetzes. Diese Lehre von der Verwirrung, Verleugnung und Ertödtung des eigenen Willens

ist nicht neu; aber nur selten oder nie ist sie consequent gehandhabt worden. Wie könnte dies auch geschehen? Wer sich für sie entscheidet, läßt in seiner Entscheidung selbst den Willen wiederaufleben. Das Gesetz soll den Willen richten; wenn er nicht lebte, so würde für ihn kein Gesetz nöthig sein, um ihm die Richtung zu geben. Das Gesetz will seine Anwendung haben auf den besondern Fall; nur der Wille kann sie ihm geben; das Gesetz würde zu nichts sein, wäre es nicht für den wollenden Menschen. Daher können wir nicht ohne weiteres dem Gesetze Recht geben in seinem Streite mit dem Willen. Seine allgemeine Regel gestattet Anbequemungen an den besondern Fall und für diesen auch vielleicht eine Ausnahme. Wir stehen hier vor einer Alternative, welche niemals aufgehört hat unsere Wahl zu beklemmen zwischen den strengen Gebote des allgemeinen Gesetzes und der Noth der Wirklichkeit, welche dieser Strenge nicht weichen will. Das ist der Grund unserer Unzufriedenheit. Das Gesetz ist unser Wunsch, unser Ideal; die Wirklichkeit ist unser Wille, wie er soeben ist, schwach und vielleicht gesetzwidrig. In dieser Unzufriedenheit mit uns selbst lernen wir das Böse kennen. Sollen wir uns zu denen schlagen, welche über das Gesetz, oder zu denen, welche über die Wirklichkeit murren? Wohin wir uns auch wenden mögen, die unzufriedene Stimmung, welche uns auf beiden Seiten trifft, zeigt wenig von dem Gleichmuthe, welcher uns ein ruhiges Urtheil gestattet.

Wir sehen hieraus, daß die Schwierigkeiten im Problem des Bösen nicht geringer sind von der Seite des Gegenstandes, als von der Seite unseres persönlichen Abscheus vor ihm. Beide Seiten haben auch, genauer betrachtet, denselben Grund. Sie beruhen beide darauf, daß wir dem Bösen nicht anders zu begegnen wissen als in Haß und Streit. Große Massen desselben anzuerkennen, dazu sehen sich die meisten genöthigt; aber um ihren wahren Gehalt abschätzen zu können, dazu würde gehören,

daß man sich entschlösse sie in ihre Einzelheiten zu zergliedern. Und wer trüge nicht davor Scheu mit seinen Gedanken auf diesen Schmutz des Lasters und der Sünde recht gründlich sich einzulassen? Wenn man jedoch eine Sache erforschen will, so ist über die Forderung nicht hinwegzukommen, daß man sich ihr hingebe, mit Liebe in sie sich versenke um sie im Innersten seiner Gedanken ihrer wahren Bedeutung nach sich anzueignen. Unmöglich ist dies beim Bösen, so lange wir in unserm Haß gegen dasselbe beharren, und doch scheinen wir ihn nicht ablegen zu können oder zu dürfen. Daher scheint auch das Böse unerforschlich zu sein, und nicht mit Unrecht würde man sagen, es sei das größte Räthsel der Welt, weil es seiner Natur nach nicht ohne Haß und Abscheu betrachtet werden könnte. Es hat die Welt verkehrt, wie man sagt; wie sollte die verkehrte, aus ihren Fugen gekommene, ihrer Ordnung und ihrem Gesetz entrückte Welt, wie sollte der Grund einer solchen Verkehrtheit nicht das größte Räthsel sein für die Vernunft des Menschen, welche alles in Ordnung und nach dem Gesetz ihres Denkens begreifen will?

Räthsel reizen unsern Witz; aber nicht deswegen allein, weil es das größte Räthsel ist, wird unser Nachdenken vom Bösen gefesselt; es liegt auch unsern theuersten Interessen zu nahe, als daß wir die Erklärung seiner räthselhaften Erscheinung aufgeben könnten. Wie eine wunde Stelle an unserm Leibe stellt es sich dar; berühren wir sie, so schmerzt es, aber dennoch können wir es nicht lassen sie immer wieder zu betasten; die Schmerzen wollen wir nicht, aber wir wollen die Wahrheit wissen, wenn sie auch schmerzen sollte. So wollen wir auch die Wahrheit des Bösen wissen, wie häßlich sie sein möge. Und wenn wir ernstlich die Wahrheit suchen, so werden wir auch wohl, wie die Naturforscher, Ekel und Widerwillen besiegen lernen um das Böse mit der Gemüthsruhe des Beobachters ohne Uebertreibungen des Hasses oder der Furcht ins

Auge zu fassen. Sollen wir also dennoch dem Bösen unsere Liebe zuwenden um es unsern Gedanken einzuverleiben? Nein; aber der Wahrheit sollen wir sie zuwenden, die Wirklichkeit dreist zergliedern, den Menschen und uns selbst ruhig erforschen, welche wir am Bösen leiden. Wenn wir das Böse untersuchen, so haben wir es mit den Gegenständen zu thun, an welchen es haftet; denen dürfen wir unsere Liebe nicht versagen. Dies erinnert uns daran, daß im Bösen nur eine Abstraction uns vorliegt. Von ihm reden wir um ein Urtheil abzugeben über einen einzelnen oder über eine Reihe von Willensacten; sie gehören der wirklichen Welt an, und wenn diese auch durch das Böse verkehrt sein sollte, so wird doch etwas Gutes an ihr übrig geblieben sein, welches unsere Liebe fordern darf. Nur unter dieser Bedingung, daß wir es ansehn dürfen als etwas nicht selbständig, sondern nur an einem andern Vorhandenes, können wir den Abscheu vor ihm überwinden und das Interesse fassen, welches uns in seiner Erforschung beleben muß.

In unsern bisherigen Bemerkungen haben wir manche Probleme berührt ohne über sie entscheiden zu wollen. So wird es wohl noch länger uns gehen in unseren Ueberlegungen über ein schwieriges Problem, welches doch in der Meinung der Menschen fest steht und welches schon andere Meinungen der Menschen zu lösen gesucht haben. Unsere Absicht aber wußte zunächst sein die Hindernisse der Forschung zu entfernen und die Erscheinung des Bösen, welche das Problem vorlegt, rein von Entstellungen in ihrer allgemeinen Weise auffassen zu lassen. Blinder Abscheu und blinder Haß sind die stärksten jener Hindernisse. Beseitigen wir sie, so bleibt noch immer genug übrig, was uns vom Bösen abwehrt. Seine Erscheinung zeigt uns einen Streit der Gedanken und der Willensacte, einen Streit in unserm Innern. Freilich ist es nur ein besonderes, abstractes Moment in unserm Dasein und Leben, aber in der That das

schlimmste, was sich uns ereignen kann. Der innere Streit zerrüttet unser Leben; die Schwankungen des Zweifels lassen uns nicht weiter kommen; Ruhe und Zufriedenheit des Gemüths sind damit nicht vereinbar. Wenn auf einen Augenblick der böse Wille siegt und das Bewußtsein des Gesetzes nicht austilgen, sondern nur gewaltsam unterdrücken kann, in seiner rächenden Gestalt droht es beständig wiederzuerwachen. Anderer Abschreckungen von dem Bösen bedarf der nicht, welcher sein Heil in der Ruhe des Gemüths sucht.

2. Der Böse und das Reich des Bösen.

Wenn es uns auch gelungen sein sollte im Allgemeinen begreiflich zu machen, daß es unumgänglich sei für die Erforschung des Bösen auf eine Analyse seiner Bestandtheile einzugehen, so werden doch im Einzelnen aus dem Abscheu und dem Schrecken vor ihm gar mancherlei Vorurtheile zurückgeblieben sein, welche wir noch zu zerstreuen haben, ehe wir die Geneigtheit annehmen können den beschwerlichen Gängen einer solchen sich zu unterziehen. Sie werden sich den Voraussetzungen entgegensetzen, welche uns dazu dienten die Nothwendigkeit der Analyse zu zeigen, und den Weg verdächtigen, welchen wir einzuschlagen für nöthig halten.

Die eine dieser Voraussetzungen war, daß wir das Böse nur in unserm eigenen Willen kennen lernten als einen innern Streit und es von uns aus auf andere übertrügen; die andere, daß wir es als eine Abstraction zu betrachten hätten, welche in uns

immer noch etwas Gutes zurückließe in den streitigen Theilen, daß es also nicht als eine selbständige Macht zu betrachten wäre. Man sieht, diese Voraussetzungen stehen in einem gewissen Zusammenhange unter einander; die Annahmen, welche ihnen entgegengesetzt werden, haben sich auch zugleich gegen die eine und gegen die andere gerichtet.

Sie sind sehr allgemein verbreitet und stützen sich auf religiöse Autoritäten. Man ist der Meinung, das Reich des Bösen sei zu weit verbreitet über die ganze arge Welt, als daß es seine Macht nur aus dem Willen der Menschen ziehen könnte. Man hat es wie das Gegenstück zu dem Reich des Guten sich gedacht, dem Reiche Gottes, und wie man diesem eine Person vorsetzte, so hat man auch für jenes eine einigende Person angenommen, welche es in Empörung gegen Gott leite. In ihr hat man das Böse personificirt; das Böse wurde der Böse, eine durch und durch böse Substanz, ein in reiner Bosheit selbständiges Wesen, nicht mehr eine Abstraction. Das ist die Lehre vom Teufel und seinem Reiche, über welche die theologischen Vermuthungen und Streitigkeiten nicht aufgehört haben sich zu verbreiten und zu entzweien, nicht allein unter den Christen, sondern auch unter den Heiden.

Es ist nicht unseres Geschäfts die dunkeln Autoritäten zu erklären, welche uns sparsame Andeutungen über das Reich des Teufels geben. Daß sie sparsam und dunkel sind, wird man uns zugeben, wenn man bedenkt, wie wenig es gelungen ist aus ihnen eine Dämonologie zusammenzusetzen. Was von der Ordnung der guten Engel gelehrt worden ist, hat ein sehr fragliches System ergeben, aber doch ein System; noch viel weniger Zuverlässiges weiß man über den Staat der bösen Engel zu sagen. Es wird dies ein Zeugniß dafür abgeben, daß diese Lehre vom Reiche des Teufels wenigstens in ihren Einzelheiten keinen wesentlichen Punkt der religiösen Offenbarung abgiebt.

Etwas anderes ist es mit den allgemeinen Beweggründen der Religion zu diesen theologischen Lehren. Unsere Untersuchungen, welche zwischen Vernunft und Erfahrung verkehren, sind freilich von den theologischen Untersuchungen, welche für den religiösen Glauben und die religiöse Uebung sorgen, sehr verschieden in ihrem Verfahren; aber auch für Vernunft und Erfahrung ist die Religion der Menschen keine gleichgültige Sache, und die Störungen, welche uns Glaube oder Aberglaube beweisen könnten, müssen wir abzuwenden suchen. Dabei ist vor allen Dingen zu berücksichtigen, daß die verschiedenen Zwecke der Theologie und der Philosophie auch verschiedene Lehrweisen fordern. Beide haben mit einander gemein, daß sie einen höchsten Grund aufsuchen und in Gott ihn finden; von dem Niedrigsten, den Erscheinungen, zu ihm aufsteigend, kann es nicht ausbleiben, daß sie auch die mittlern Gebiete berühren. Aber die Religion will die Gemüther der Menschen aller Art bewegen und greift zu diesem Zweck zu allen Mitteln, welche ihre Phantasie erregen können; die kühnsten Metaphern sind ihr die besten Hebel; was im Gemüthe der Menschen als Begriff und Gedanke lebt, das entfaltet sich in ihren Darstellungen zu einer reichen Welt der Bilder, in welcher alles greifbare Gestalt und persönliches Leben prediget. So werden die mittleren Regionen zwischen dem Größten und Kleinsten von der Religion bevölkert und belebt. Sie sieht überall die vermittelnden Kräfte Gottes, seine Boten, die Engel; sie erblickt den Finger Gottes sichtbar in seinen Wundern. Und sollten das leere Phantasien sein? Von anderer Art aber ist die bloße Abstraction der Philosophie, weniger fromm, nicht darauf berechnet das Gemüth zu erschüttern, sondern nur den Verstand zu belehren. Sie ist nicht weniger davon überzeugt, daß zwischen Größtem und Kleinstem der Zusammenhang nicht fehlt; aber ihn nachzuweisen überall in deutlicher Weise fehlen ihr die Mittel. Wo die voreilig rathende Phantasie die

mittleren Regionen auszufüllen sucht, da begegnet sie ihr mit Bedenken und Zweifeln. Den Glauben der Religion dagegen sieht ihr Zweifel nicht an, weil es nicht ihres Amts ist alles genau zu erforschen und wissenschaftlich sicher zu stellen, sondern das Gemüth der Gläubigen zu ergreifen und mit Begeisterung für das Reich Gottes zu erfüllen.

Bei dieser Verschiedenheit beider Weisen im geistigen Verkehr der Menschen dürfen wir nun doch eine Verständigung unter ihnen nicht aufgeben. Wir von unserer Seite haben ihn dadurch zu unterhalten, daß wir die allgemeinern Beweggründe der Religion zu ihren Lehrweisen zu begreifen suchen. Was ihnen entspricht, werden wir billigen können, wenn wir es auch nicht durchgängig verstehen sollten; wo sich aber etwas beimischt, was ihnen widerspricht, da würden wir nicht mehr Religion, sondern Aberglauben sehen müssen. Daß ein reichlicher Theil von diesem den Meinungen über den Teufel und sein Reich sich zugesellt hat, wird kein billig Denkender leugnen; eine andere Frage aber ist es, ob sie deswegen gänzlich verworfen werden sollen.

Die Absichten der Religion gehen auf die Mahnungen zum Gottesreiche. In der Wahl der Mittel ist sie nicht zu ängstlich. Sie weiß, daß sie Menschen zu erziehen hat, denen mit reiner Vernunft nicht beizukommen ist. Wie der Pädagog will sie nicht zuerst belehren, sondern bewegen. Sie belehrt zwar über Gott und das Reich des Guten und sucht zu ihm heranzulocken; aber sie sucht auch abzuschrecken von seinem Gegentheil und setzt an die Stelle der lautern Beweggründe die Furcht und den Schrecken. Auf diese Seite fallen die Schilderungen vom Reiche des Teufels. Die Motive, welche zu ihnen führen, werden wir zusammenfassen können unter zwei Classen. Man will die Macht des Bösen veranschaulichen, damit wir jede Berührung mit ihm meiden. In beiden Motiven liegt nichts, was den Absichten der Religion nicht entspräche. Nur völlig lauter sind

sie nicht, und gegen Ausschreitungen in ihrem Gebrauch werden wir uns wehren müssen.

Was nun zuerst die Macht des Bösen betrifft, so hat die Theologie verschiedene Weisen gebraucht uns davon zu überzeugen, daß sie nicht so gering sei, als man meinen könnte, wenn man das Böse nur in dem Willen des einzelnen Menschen suchte. Neben diesen Mitteln könnte die Lehre vom Teufel überflüssig zu sein scheinen; doch fügt sie zu den andern noch eins hinzu, welches jene unberührt lassen: Sie betrachtet das Böse als etwas, was nicht allein unter den Menschen auf Erden herscht, sondern was auch über die ganze Welt sich verbreitet. Es soll seinen Ursprung und den Mittelpunkt seiner Herschaft in der nächsten Nähe Gottes, in den mittlern Gewalten haben, welche zwischen Gott und Menschen, zwischen dem Höchsten und Niedrigsten im sittlichen Reiche stehen. Hierdurch wird die Vorstellung an der Macht des Bösen um vieles gesteigert; sie erreicht die mysteriöse Höhe, in welcher wir überhaupt die Vorstellungen der Religion schweben sehen.

Wir wüßten in der That nichts anzuführen, was uns diesen Flug der religiösen Betrachtungen verbieten könnte, wenn man von ihrer Beglaubigung absieht. Die Macht des Bösen oder seiner Folgen finden wir überall verbreitet, wohin unsere Erfahrung nur reichen mag; als eine durch alle Räume der Welt dringende Macht dürfen wir sie uns vorstellen; als zu einem einigen Reiche verbunden müssen wir sie uns denken, wenn wir ihr nichts von ihrer Kraft rauben wollen; an Personen wird sie geknüpft sein müssen; denn wo wäre eine in sittlicher Weise wirkende Macht, welche nicht von einer Person ausginge? Diese Personen werden auch unter einer herschenden Person ihr Gemeinwesen zusammenhalten müssen, um ihre gemeinsamen Zwecke zu betreiben. Damit haben wir das ganze Reich des Bösen zusammen mit ihrem Haupte, dem Teufel. Aus den Beweg-

gründe der Religion ergiebt sich diese Vorstellungsweise ungezwungen.

Die Philosophie wagt diesen Flug nicht, weil sie über die mittlern Gebiete zwischen dem obersten Grunde und zwischen den irdischen Dingen unserer Erfahrung nur Dunkel verbreitet sieht. Das Gute und Sittliche erblickt sie in Gott und der Menschenwelt und sonst nirgends; aber darf sie den Ahnungen des Menschen verbieten, es und in Verbindung mit ihm auch das Böse in einem viel weiteren Umfange aufzusuchen? Sie selbst wird sich sagen müssen, daß sie nur wegen des beschränkten Gesichtskreises ihrer gegenwärtigen Forschung sich gefallen lassen muß sittliches Lob und sittlichen Tadel nicht weiter auszudehnen, als die Erde und auf ihr das Leben der Menschen reicht. Wir haben diesen Kreis ausdrücklich für unsere Untersuchungen über das Böse uns abgesteckt; aber dies ist nur wegen der wissenschaftlichen Sicherheit geschehn. Wenn wir auf den obersten Grund der Dinge sehen, so werden wir uns sagen müssen, daß die Herrschaft des Guten gewiß viel weiter reicht, als wir sie sehen können, und so wird es ebenfalls sein mit der Widersetzlichkeit gegen ihr Gesetz. Die Freiheit, welche die Philosophie sich selbst versagen muß, das Böse und das Gute über alle Räume der Welt verbreitet sich zu denken, gehört zu den Vorrechten der Religion. Wie wir unter Menschen gute und böse zu unterscheiden pflegen, mit demselben Rechte wird man auch unter den höhern Gewalten der Welt einen solchen Unterschied machen können.

Doch haben wir uns hierbei auch vor Uebertreibungen zu hüten, welche den Absichten der Religion zuwiderlaufen würden. Die Macht des Bösen darf nicht gleichgestellt werden der Macht des Guten. Die Philosophie fordert, daß wir einen obersten Grund aller Dinge annehmen, welcher gut ist; damit stimmen die Religionen des Monotheismus überein. Wenn wir aber

die Macht des Bösen der Macht des Guten gleichsetzten, so würden wir zum Dualismus abfallen. Den Teufel und sein Reich können wir nur als Geschöpfe Gottes und Werkzeuge seines Willens ansehn; ihre Macht ist gegen die Allmacht Gottes Ohnmacht. Wenn Macht auf Einigkeit beruht, so werden wir auch das Reich des Bösen als weniger einig uns denken müssen als das Reich des Guten. Die Teufel gehören nicht ursprünglich zusammen; sie haben sich nur zusammengeschart; ihr Haupt ist nicht ihr Schöpfer, sondern nur ihr Führer; sie leben nicht in Frieden, wie die Kinder Gottes, sondern uneinig mit Gott, unter sich und in sich selbst, einen grimmigen Streit zwischen ihrem Willen und ihren Gedanken kämpfend. Daher werden wir auch ihre Persönlichkeit uns anders denken müssen als die Persönlichkeiten im Reiche Gottes; denn der Begriff der Person setzt doch vor allem die Einheit des Subjects voraus.

Wir berühren hiermit das andere Motiv der Lehre von dem persönlichen Bösen und seinem Reiche. Man hat durch sie den Abscheu vor ihm steigern wollen. Man glaubte niemals zu weit gehen zu können in dem Gebrauch der Mittel, welche Abscheu vor ihm einflößen müßten. Daher meinte man, an dem Bösen bliebe nichts Gutes, der Teufel und sein Reich wäre von Grund aus verdorben, das reine Böse. Erst hierdurch freilich konnte man dazu gelangen den Gedanken einer bösen Person und eines Reiches böser Personen in voller Strenge zu behaupten; denn wenn an einer Person noch etwas Gutes bleibt, so ist das Böse an ihr nur eine Abstraction.

Aber eben hierin liegen auch die Klippen, welche jeden Versuch einer Dämonologie scheitern lassen. Denn wollte man den Gedanken einer durch und durch bösen Person folgerichtig durchführen, so würde man vom Monotheismus zum Dualismus abfallen müssen. Bleibt man jenem getreu, so ist der Böse nicht Princip

seiner selbst; wenn er gegen das Gute sich empört, so bleibt er doch Geschöpf Gottes und trägt das Gute an sich, welches Gott in ihm geschaffen hat. Er muß Gott bekennen und bezeugen, wenn auch unter Zittern. Das ist die Uneinigkeit im Reiche des Bösen in ihrem tiefsten Grunde; sie läßt nicht zu, daß eine Person rein aus nichts als Bösem bestehe; sie nöthigt uns von dem Gedanken abzusehen, daß wir unsern Abscheu vor dem Bösen unbedingt auf eine oder viele Personen werfen dürften, weil an ihnen nichts Gutes und unserer Liebe Werthes sich finden ließe. Selbst denen, welche gegen Gottes Reich sich empört haben, müssen wir als Geschöpfen Gottes eine Gemeinschaft mit uns zugestehn; der Abscheu vor ihren Unternehmungen darf uns nicht verleiten ihren Personen den Antheil zu versagen, den sie als unsere Mitgeschöpfe in Anspruch zu nehmen haben. Den unbedingten Haß, welcher das Böse trifft, dürfen wir auf keine Person werfen.

Der beste Beweis, wie wenig es gelingen kann zur Steigerung des Abscheus vor dem Bösen es in einer Person uns zu vergegenwärtigen ohne Beimischung des Guten, liegt darin, daß zum Guten nicht allein der Wille, sondern auch die Erkenntniß gehört, weil die gute Erkenntniß nur durch den guten Willen erlangt wird. Die Macht des Teufels kann nicht ohne Klugheit gedacht werden. Der dumme Teufel hat immer nur eine lustige Person abgegeben; den furchtbaren Teufel hat man mit gutem Verstande ausstatten müssen. Den gründlichen Abscheu vor dem Bösen können wir nicht aufrecht erhalten, wenn wir es zu einer Person zusammenwachsen lassen.

Die Ergebnisse unserer Betrachtungen über diesen vielbestrittenen Lehrpunkt laufen also darauf hinaus, daß wir es den Ahnungen der Religion nicht verwehren dürfen die alle Welt durchdringende Macht des Bösen, seine kosmische Bedeutung, in persönlicher, übermenschlicher Gestalt sich gleichsam zu ver-

körpern, ihnen aber auch nicht zutrauen können, sie würde im Stande sein eine consequente Lehre auszubilden, welche das Reich des Bösen als reine Bosheit erkennen ließe. Es wird gestattet oder geboten sein die Bosheit der Menschen sich im Zusammenhange zu denken mit einem viel größern, über die Welt sich verbreitenden Reiche des Bösen; aber dieses Reich als schlechthin böse und außer jedem Zusammenhang und jeder Gemeinschaft mit dem Guten sich auszumalen um es zu einem Gegenstande des vollen Abscheus zu machen, das übersteigt die Grenzen der möglichen Consequenz. Einen Teufel, der nichts als Bosheit wäre, kann niemand denken. Sein Bild gehört den Personificationen abstracter Gedanken an, welche kein Leben gewinnen können. Das Unternehmen es zu zeichnen ist der Dämonologie nicht gelungen. So hat es auch nur Verzerrungen abgeworfen, wenn man Glieder seines Reiches, wenn man böse Menschen als Musterbilder der Bosheit schildern wollte. In dieser Richtung religiöser Ahnungen läßt sich nicht weiter vordringen als bis zu der Annahme mittlerer dämonischer Mächte, welche die Bosheit der Menschen mit der Bosheit in der großen Welt in Verbindung setzen. Ueber das mittlere Gebiet, welchem sie angehören, stehen uns viele Vermuthungen frei; ebenso über den Zusammenhang der überirdischen Mächte in ihm und über die Macht, welche sie über die Menschen gewinnen können; aber diese Muthmaßungen haben ihr Maß, welches sie ohne Verletzung allgemeingültiger Grundsätze nicht überschreiten dürfen. Das Reich des Bösen kann nicht ohne Zusammenhang mit dem Reiche des Guten bleiben; die höhere Macht des letztern kann nicht aufhören auch in erstern sich zu bezeugen; vom Guten kommt seine Macht; wenn ihm alles fehlte, würde es auch keine Macht haben.

Die Absichten der Religionen können nicht mehr fordern, als daß wir den Zusammenhang des Bösen im Menschen mit

den allgemeinen Gebrechen der Welt anerkennen, wie er auch vermittelt sein möge; denn nur das Heil des Menschen haben sie im Auge. Daher geben auch die religiösen Ahnungen über das Reich des Bösen nur einige fragmentarische Andeutungen. In ihnen ist daher auch viel mehr Bildliches und Poetisches, als es denen zu sein scheint, welche sie in ein wissenschaftliches Dogma übersetzen möchten. Nur den Ahnungen des Menschen über den Weltzusammenhang geben sie begeisterte Worte; wenn wir ihnen eine wissenschaftliche Bedeutung beilegen wollten, würden wir sie überschätzen. Besonders dürfen wir den Worten, welche den Abscheu vor dem Bösen schärfen sollen, eine dogmatische Absicht nicht unterschieben. Wenn man Abscheu wecken will, will man nicht zur ruhigen, unparteiischen Beobachtung des Gegenstandes auffordern. Eben in diesem Abscheu haben wir das größte Hinderniß für die Forschung über das Böse erkannt; wir werden daher auch in den religiösen Schilderungen, welche die reine Bosheit des dämonischen Reiches veranschaulichen sollen, nur wenig Belehrung über dasselbe zu erwarten haben.

Sehr viel hat sich die Theologie mit der Untersuchung über das Böse zu thun gemacht; was wir aber über ihre Schilderungen vom Reiche des Bösen bemerkt haben, kann uns nicht die Meinung erwecken, daß sie den Weg eingeschlagen hätte, welcher zur Aufklärung über dasselbe der ersprießlichste wäre. Wir tadeln sie deswegen nicht; denn an die Religion sich haltend will sie erbauen, und ihre Belehrungen zwecken nur darauf ab der Erbauung zu dienen. Sie hat das Recht dem Zuge zu folgen, in welchen uns die religiösen Erregungen unseres Gemüths ziehen; aber die Lehren, welche hieraus fließen, bezwecken weniger über den Gegenstand, als über seinen Eindruck auf ein frommes Gemüth aufzuklären. Der Theologie als einer praktischen Wissenschaft ist es zwar erlaubt auch die Philosophie zu Rathe zu ziehen über ihre Gegenstände; aber von dieser Er-

laubniß wird sie doch nur Gebrauch machen nach dem Maße ihrer Bedürfnisse, und soweit diese nicht auf die Einzelheiten der Seelsorge eingehn, sondern nur die allgemeine Theorie betreffen, hängen sie alle von der Erforschung des Bösen ab; denn von ihm handelt sie nur um von ihm abzuschrecken und Abscheu zu erregen. Was sie vom Reiche des Bösen nicht übergehen darf, dient nur zur Folie um die Herrlichkeit des Gottesreiches in ein um so helleres Licht zu setzen. Alles dies liegt in entgegengesetzter Richtung von dem Wege, welchen wir einschlagen müssen. Sie will vom Bösen abziehen; wenn wir es aber erforschen wollen, müssen wir uns ihm zuwenden. Sie lenkt unser Augenmerk auf seine allgemeine Verbreitung, seine großen Massen, das Häßliche und Abscheu Erregende in ihm; aber dies ist uns als das erschienen, was uns verhindert es im Einzelnen zu untersuchen und zu einer ruhigen, vorurtheilsfreien Würdigung zu bringen. Im Schwunge der religiösen Begeisterung, von welcher die Eingebungen der Theologie ausgehn, wird der Ausgangspunkt unserer Erkenntniß vom Bösen nur wenig beachtet.

3. Der psychologische Standpunkt der Untersuchung über das Böse.

Von dem theologischen unterscheiden wir den psychologischen Standpunkt in der Untersuchung über das Böse. Auf ihn sehen wir uns zunächst verwiesen, wenn wir uns fragen, was von ihm als Problem uns vorliegt. In ähnlicher Weise wie Seelen-

krankheiten uns räthselhafte Erscheinungen zeigen und Gegenstände einer sorfältigen psychologischen Forschung werden, begegnet uns auch der böse Wille in unserer Seele. Hierauf beruht alle Kenntniß, welche wir vom Bösen haben. Die Erfahrung unseres eigenen Seelenlebens zeigt es uns zuerst. Aus ihr müssen wir seine Beurtheilung und das Verständniß aller Ueberlieferungen über sein Vorkommen schöpfen.

Doch für die Gruppirung unserer Gedanken ist hierdurch nur wenig gewonnen. Ueber die Stellung der Psychologie unter den philosophischen Wissenschaften herrschen bisher noch sehr verschiedene Meinungen. Fast alle andern philosophischen Untersuchungen zieht sie an sich heran; selbst die Religion und die Theologie fallen in den Bereich der Forschungen über die menschliche Seele. Nur darin scheint man einig zu sein, daß sie die Wissenschaft ist, welche unter allen philosophischen Lehren am engsten an die Beobachtung der Thatsachen unseres Bewußtseins sich anschließt und diese Thatsachen auch im weitesten Umfang erörtern soll.

Unter diesen Thatsachen finden wir auch den bösen Willen. Hiervon gehen alle Urtheile über das Böse aus. Ohne Zweifel erstrecken sie sich von da aus weiter, von unserm Willen auf unsere Handlungen und Werke im innern und äußern Leben, von uns auf andere in der Gesellschaft der Menschen, und selbst das ist nicht ausgeschlossen, was die Theologie unternimmt, dem Bösen eine kosmische Bedeutung beizulegen; doch für alle diese weitern Ausdehnungen des Begriffs muß als Ausgangspunkt die eigene Erfahrung festgehalten werden. Sie legt das Problem vor, das Urphänomen des Bösen. Wenn es nicht richtig aufgefaßt sein sollte, so würde seine richtige Lösung unmöglich sein.

Falsch aber würde das Problem gestellt werden, wenn man sagen wollte, wie wohl geschehen ist, das Böse wäre eine einfache Thatsache unserer Erfahrung. Daß ein böser Wille vor-

handen ist, spricht nicht allein das thatsächliche Verlorene eines Willens aus, sondern fällt auch ein Urtheil über ihn. Es werden hier zwei Thatsachen in einen Satz zusammengefaßt; die eine ist der Wille, die andere das Urtheil, welches ihn für böse erklärt. Diese Bemerkung liegt so sehr in der Natur der Sache, daß nur Vorurtheile sie verdunkeln können. Wenn sie unbeachtet bleibt, so ist die Folge, daß man die Analyse der für einfach gehaltenen Thatsache unterläßt und dadurch das einzige Mittel zum Verständniß des vorliegenden Problems verliert. In einem sehr schnellen Verlauf können zwar Wille und Urtheil über ihn zusammenzufallen scheinen; für unser Nachdenken aber werden sie immer unterscheidbar bleiben. Die Täuschungen, welche in diesem schnellen Verlauf der Erscheinungen liegen, gehören zu den gewöhnlichsten Hindernissen der richtigen empirischen Erkenntniß.

Mit unserm guten ist es ähnlich wie mit unserm bösen Willen; auch in ihm lassen sich Wille und Urtheil über ihn unterscheiden. Gutes und Böses pflegt man überhaupt wie zwei Arten derselben Gattung zu behandeln nach denselben Gesetzen des Denkens, obwohl sich dagegen Bedenken melden, und eins dieser Bedenken giebt sich auch hier zu erkennen. Mit dem guten Willen ist das ihn billigende Urtheil in einem Schlage vorhanden; den Entschluß zum Guten kann ich nicht fassen ohne ihn für gut zu halten. Wenn wir aber im Gegentheil annehmen wollten, daß auch mit dem bösen Willen das ihn misbilligende Urtheil in einem Schlage vorhanden sein würde, so würden wir irren. Vielmehr den Entschluß zum Bösen kann ich nur fassen, wie früher gesagt wurde, in einer Verblendung, über seinen Werth nemlich, indem ich es für zulässig und gut halte. Wenn ich dagegen das Böse misbillige, so stehen zwei Urtheile einander entgegen von widersprechender Aussage, welche von derselben Person nicht zugleich gefällt werden können; indem

ich das Böse will, billige ich es; indem ich es für böse erkläre, wird es von mir gemisbilligt. Dies ist der Beweis, daß die Thatsache des Bewußtseins, welche uns vom Vorhandensein des Bösen überführt, ein zusammengesetzter Verlauf von Thatsachen ist, die in der Zeit einander folgen.

Das Vorhandensein des Bösen bleibt dabei unbestritten. In dem Verlaufe der Thatsachen unseres Bewußtseins muß etwas Böses zugegeben werden; worin es aber bestehe, ist nun nicht mehr so sicher, wie es zu sein schien, so lange wir meinten, daß es als einfache Thatsache vorläge. Daß diese Berichtigung des Thatsächlichen ihren guten Grund habe, wird jeder aus seiner Erfahrung leicht entnehmen können. Im Ganzen verleugnet sich wohl niemand, daß nicht alles gut in ihm bestellt sei; wenn es aber im Besondern darauf ankommt anzugeben, wo die Schuld liege, so fordert das eine schwierige Selbstprüfung, über deren Genauigkeit in allen Punkten man selten sich Rechenschaft geben kann.

Das Urphänomen des Bösen zerlegt sich also in zwei Bestandtheile, den Willen und das Urtheil über ihn. Gewöhnlich sucht man nur in dem erstern das Böse. Dies kann sich auf die Praxis berufen, in welcher das letzte Urtheil die Entscheidung giebt. Auch die Theorie pflegt beizustimmen; denn das reifere Nachdenken der zweiten Gedanken scheint uns bessern Grund zu haben als die weniger überlegten schnellen Entschlüsse, welche beim ersten Angriff der Sache gefaßt werden. Einer solchen Uebereinstimmung der Meinungen wird sich schwer widerstehen lassen. Sie hat sogar ein geheiligtes Ansehen an sich gezogen. Man sagt, der böse Wille werde verurtheilt von dem Ausspruche des unfehlbaren Gewissens oder des göttlichen Sittengesetzes. Dennoch können wir diesen Meinungen nicht ohne Bedenken uns unterwerfen. Wenn man auch zugeben wollte, das Gewissen könnte nie irren: so würde doch erst zu beweisen sein, daß

unser Urtheil über den Willen ein Ausspruch des Gewissens sei; die höchste Autorität des göttlichen Gesetzes fechten wir nicht an, aber die Anwendung desselben auf den vorliegenden Fall ist dem Zweifel unterworfen. Wenn das spätere Urtheil unsern frühern Willen verdammt, so kann es, wie alle unsere Urtheile, irren; wenn es als das reifere Urtheil das Vorurtheil größerer Sicherheit für sich hat, so haben wir es doch nicht gleichzusetzen dem letzten Urtheil, von welchem keine Berufung statthaft wäre. Was wir also schon früher als möglich setzten, daß der Wille mit Unrecht als böse verdammt würde, muß aufrecht erhalten werden. Ist es uns nie vorgekommen, daß wir uns Vorwürfe gemacht haben ohne Grund? Das psychologische Urphänomen bezeugt uns nur einen noch nicht endgültig entschiedenen Streit zwischen Willen und Urtheil.

Aber wenn nun auch zweifelhaft bleiben sollte, ob der Wille als böse zu verdammen sei, würde dadurch das Böse verschwinden? Vielmehr es würde nur der andern Seite der vorliegenden Thatsachen, es würde nur dem Urtheile zufallen; dieses würde im Unrecht bleiben. Wir haben zwar früher vom Willen gesagt, nur in ihm könnte der Grund des Bösen gesucht werden; aber wir haben auch schon bemerkt, daß die Urtheile unseres Verstandes in unserm Willen begründet sind. Mein freies Denken findet seinen Abschluß in einem Entschluß meines Willens; ich urtheile, weil ich urtheilen will. Mag es daher sein, daß mein früherer Wille, welcher jetzt vom Urtheil verdammt wird, oder daß mein jetziger Wille, welcher das verdammende Urtheil fällt, vor dem obersten Gesetz nicht bestehn könne, etwas Gesetzwidriges ist da im Verlauf der Thatsachen, welche das Problem des Bösen uns vorlegen.

Hierdurch stellt sich das thatsächlich Vorliegende etwas anders, als es in gewöhnlicher Meinung gefaßt wird. In dieser pflegt man den Willen zu beschuldigen, das Urtheil freizusprechen; die

Verdammung des erstern fällt daher unbedingt aus. Daraus kann man sehen, daß man in dieser Auffassungsweise nichts weniger als beim Thatsächlichen stehen bleibt. Das Thatsächliche legt uns nur etwas Problematisches vor. Bei den Thatsachen des Bewußtseins stehen bleibend vertheilt sich uns der Verdacht, welcher am Bösen klebt, zwischen Willen und Urtheil oder bleibt auch an beiden haften, denn beide zugleich können fehlen. Die Thatsachen legen uns nur das Problem vor; das letzte Urtheil ist noch nicht gesprochen. Die Erfahrung hat nun herausgestellt, daß der Mensch im Guten mit sich einig ist, im Bösen dagegen sein Wille und sein Urtheil auseinanderklaffen.

Was am meisten dieser richtigen Erhebung des Thatbestandes sich entgegensetzt, besteht in der ungleichmäßigen Beurtheilung des Willens und des Urtheils, welche in der praktischen Denkweise herrscht. Ihr liegt es mehr nahe an jene als an diese sich zu halten: das Urtheil des Verstandes zu untersuchen fällt der Theorie zu; die gewöhnliche Denkweise nimmt es ungeprüft für richtig an. Hieraus ist die Meinung entstanden, die Sünden des Verstandes hätten wenig oder nichts zu bedeuten; nur unfreiwillig geriethen wir in Irrthum; Täuschung könnten wir gar nicht vermeiden und nicht dafür verantwortlich gemacht werden, wenn wir den gewöhnlichen Vorurtheilen der Menschen folgten. Als wenn wir unser Urtheil nicht zurückhalten könnten. Folgerichtig läßt sich diese Gleichgültigkeit gegen die Gedankensünden freilich nicht festhalten. Wenn es sich um heilige Wahrheiten handelt, dann ist man eifrig genug nicht allein den Irrthum, sondern auch die Unwissenheit und den Unglauben zu verdammen. Man mag Ursache haben einige Ueberzeugungen für unerläßlicher zu halten für das sittliche Leben als andere; aber schließlich muß doch jede Wahrheit uns für heilig gelten und jede Verleugnung derselben für Sünde. Man hat mit Recht darauf gedrungen, daß wir das Böse bis in die kleinsten

Regungen unseres Bewußtseins verfolgen sollten, weil es seine Wurzeln in der Dämmerung unseres Bewußtseins hätte; das wird uns auch leiten müssen in der Beurtheilung der kleinen Fehler, welche in Vorschnelligkeit und Lässigkeit des Verstandesgebrauchs begangen werden. Wir haben Gesetze für das richtige Denken wie für das richtige Wollen; wenn wir die einen oder die andern übertreten, so sündigen wir gleich schwer und in beiden Fällen gegen die Gesetze für das richtige Wollen. Daß man die Sünde gegen die Gesetze des Willens in der gewöhnlichen Meinung von der Sünde gegen die Gesetze des Denkens unterscheidet und für schwerer als diese hält, liegt nur darin, daß man beim Willen auch sogleich an das Handeln denkt, zu welchem er führt, und an den Schaden, welches es in der Gesellschaft der Menschen anrichtet, während das Denken im Innern des Menschen verschlossen bleibt und seine Sünden nur dem Denkenden schaden. Aber der größere oder geringere Schaden des Bösen wird nicht zu seinem Maßstabe genommen werden dürfen.

Unsere Auffassung der Thatsache vertheilt aber auch nicht allein, wie wir sagten, den Verdacht, sondern auch die Last des Bösen zwischen die beiden Glieder seines Verlaufs. Wie auch das redliche Urtheil ausfallen möge, zur Schuld des Willens oder des Urtheils, einer von beiden behält Recht oder auch beide theilen Recht und Unrecht unter einander, d. h. in den Thatsachen, welche das Problem des Bösen uns vorlegen, ist nicht alles böse, sondern auch etwas Gutes kommt in ihnen zum Vorschein. Mit andern Worten können wir sagen: im Leben der Dinge sind Gutes und Böses immer mit einander verbunden und nicht allein in dem Sinne, welcher schon früher bemerkt wurde, ist das Böse eine Abstraction, daß es an einer Person sein muß, welche auch etwas Gutes an sich tragen kann, sondern auch in der Weise, daß es im Leben einer solchen Person immer in Verbindung mit etwas Gutem vorkommen

muß und nur eine Seite der in ihrem Leben verbundenen Momente bezeichnet.

Damit fällt nun freilich das unbedingt verdammende Urtheil weg über das Böse, wie es als Thatsache in der Wirklichkeit vorliegt; nur über das Böse in seinem abstracten Begriff kann es aufrecht erhalten werden. In der Wirklichkeit haben wir immer das mit ihm verbundene Gute zu schonen. Am deutlichsten ergiebt sich diese Verbindung in den Fällen, in welchen wir annehmen, daß die endgültige Entscheidung auf beiden Seiten der streitenden Parteien ein Recht und ein Unrecht finden würde, und am leichtesten werden solche Fälle sich nachweisen lassen, in einer auch für gewöhnliche Denkweise verständlichen Fassung, wenn wir von dem Urtheil ausgehn, weil man ihm seine Fehler am wenigsten hart anzurechnen pflegt.

Unsere Urtheile über den Willen pflegen in viel unbedingterer Form gefällt zu werden, als unsere Urtheile über den Verstand. Die Gegensätze zwar, um welche sie sich drehen, sind nach beiden Seiten zu gleich scharf gestellt; der Wille ist gut oder böse, das Urtheil des Verstandes ist wahr oder falsch; aber in der Anwendung derselben zeigt sich bald, wenigstens in der allgemeinen Theorie, ein merklicher Unterschied. Im gewöhnlichen Leben ist man wohl geneigt gewesen zwischen gutem und bösem Willen etwas Mittleres anzunehmen, halb gut, halb böse: in der Theorie aber hat man sich gegen diese laxe Beurtheilung gesträubt. In ihr hat man das allgemeine Gesetz vor Augen, welches zum Maßstabe für alle Sittlichkeit genommen werden müsse; es gebietet unbedingt und läßt keinen mittleren Weg zu. Einem jeden unserer Zeitgenossen wird noch in frischem Gedächtniß sein, mit welcher Strenge Kant es in seinem kategorischen Imperativ ausgesprochen hat. Du sollst deine Pflicht wollen; willst du sie, so ist dein Wille gut, im Gegentheil ist dein Wille böse; zwischen beiden Aeußersten giebt es nichts

Mittleres. Man fürchtet einen Verrath gegen die Heiligkeit des Sittengesetzes sich zu Schulden kommen zu lassen, wenn man von dieser Alternative auch nur das Geringste sich abdingen ließe. Nur in dieser Strenge des Urtheils glaubt man dem Hange zum Bösen und zur Entschuldigung des Bösen entgegenarbeiten zu können. Daher nimmt man auch an, daß guter Wille, pflichtmäßige Gesinnung und der im Guten feste Charakter mit einem Male fertig und vollkommen vorhanden wären. Anders werden die Urtheile über Wahres und Falsches von der Theorie gefällt; der Natur der Sache nach ist sie heimischer in den Vorgängen des theoretischen als des praktischen Lebens. Auch in diesem Gebiete muß man die Pflicht richtig zu urtheilen anerkennen; Pflichterfüllung und Pflichtübertretung stehen einander ebenso entgegen, wie im praktischen Leben. Aber die Erfahrung hat uns belehrt, daß wir nicht so plötzlich zur Wahrheit und zum richtigen Urtheil gelangen, wie man meint zum guten Willen gelangen zu können; in ihren Untersuchungen über das theoretische Leben hat die Theorie zugestehen müssen, daß man zu etwas Mittlerem kommen könnte zwischen Wahrem und Falschem. Zweifel und Meinungen sind möglich, ungenaue Urtheile, welche weder reiner Irrthum, noch reine Wahrheit sind, halb wahr, halb falsch. Unsere Pflicht richtig zu denken sollen wir erfüllen; aber wenn wir sie nicht erfüllt haben, so müssen wir sie nicht nothwendiger Weise übertreten haben, sondern wir können in ihrer Erfüllung begriffen bleiben und nur noch nicht fertig mit ihr geworden sein.

Die Anwendung hiervon auch auf den Willen zu machen, würde wohl nicht allzu schwierig sein. Es genügt uns aber uns davon zu überzeugen, daß, wenn in dem Urphänomen des Bösen das Urtheil dahin sich entscheidet, daß der Wille böse sei, dieses Urtheil halb richtig, halb falsch sein könne, um gewahr werden zu lassen, daß eine Verbindung von Gutem und

Bösem in den Erscheinungen unseres Lebens nicht zu den Unmöglichkeiten gehöre.

Unsere Absicht bei den gegenwärtigen Untersuchungen war nur die psychologische Thatsache festzustellen. Wir haben sie erreicht und können uns vorläufig hiermit begnügen. Weitere Untersuchungen werden nicht ausbleiben; denn wir haben nur gezeigt, wie das Böse erscheint, als ein Streit nemlich in uns zwischen Willen und Urtheil, man wird auch wissen wollen, was es ist. So lange das Böse dauert, ist über den Streit nichts entschieden; daß eine Entscheidung gesucht werden müsse, wird sich niemand verbergen können; aber so lange das Böse schwebt, schwebt auch der Rechtstreit; es werden noch manche Voruntersuchungen dazu gehören, ehe wir zu einer richtigen Entscheidung über ihn gelangen können.

4. Strenge und Milde in der Beurtheilung des Bösen.

Durch die Analyse der Thatsache wird die Schuld vertheilt. Wenn das Urtheil unbedingt das Böse verdammt hat, bei dieser Verurtheilung ohne Schonung kann es nicht beharren, nachdem es auf seine eigene Schwäche sich besonnen hat. Es muß zu einer mildern Beurtheilung des Bösen sich neigen, wenn es zu der Erkenntniß gekommen ist, daß es in den seltensten Fällen zu einer genauen Abmessung seines Gegenstandes zu gelangen vermag. Dies ist eine Folgerung, die sich aus unserer Untersuchung über die vorliegende Thatsache ergiebt. Wir haben

uns davor zu hüten, daß sie uns nicht misdeutet werde oder uns gar verleite zu einer fehlerhaften Milde im sittlichen Urtheil.

Von alter Zeit her haben sich zwei Parteien in der Moral bestritten, die Rigoristen, welche mit äußerster Strenge das Sittengesetz geltend machen wollten, und die nachsichtigen Richter, welche die Abweichungen vom Gesetz mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen geneigt waren. Ihr Streit entbrennt über die Schuld oder Unschuld des Willens oder des Urtheils. Die Rigoristen nehmen die Partei des letztern; denn es entscheidet nach dem Gesetze. Das Gesetz, sagen sie, soll man mehr lieben, als den Menschen; seine Entscheidung soll unbedingt aufrecht erhalten werden. Die nachsichtigen Richter nehmen den Willen in Schutz und machen die Schwächen des Urtheils und des Gesetzes geltend. Wo ist das Gesetz, welches nicht einer billigen Auslegung bedürfte? Schwerer ist es unstreitig, Billigkeit als strenge Gerechtigkeit zu üben, aber auch schöner. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz des Menschen wegen. Der Buchstabe des Gesetzes tödtet; nur wenn wir seine Vorschriften den Menschen anzubequemen wissen, kann er dem menschlichen Leben heilsam werden.

Nicht leicht ist es unter diesen Parteien zu wählen. Die eine wird wegen laxer Denkweise, die andere wegen übermäßiger Strenge getadelt. Nach beiden Seiten zu kann gefehlt werden. Unser Leben schwankt zwischen den Beweggründen, welche die Natur und welche die Forderungen der Sittlichkeit für dasselbe abgeben. Die strenge Partei will, daß wir nur auf letztere hören: sie verwirft jedes andere Urtheil über menschliche Entschlüsse, welches nicht von dem Ideal der vollkommenen Heiligkeit des Willens ausgeht. Die Moralisten, welche dieses Ideal pflegen, haben sich meistentheils ihr angeschlossen. Wer möchte sich nicht gerne dieser Seite zuwenden? Die Musterbilder des

Lebens, des Weisen, des Frommen, werden von ihr als unsere Beispiele uns vorgehalten. Wer diesem Zuge widersteht, geräth in den Verdacht des Verraths an der guten Sache. Wer möchte nicht gern das Lob einer Partei gewinnen, welche alles Beste und Schönste mit Wärme ergreift und zur Nachahmung empfielt? Aber haben wir nicht auch zu besorgen in den Ruf der Scheinheiligkeit zu kommen, wenn wir diese Ideale zur Schau tragen und unser Leben doch nicht aufhört mit den kleinlichsten Interessen sich zu erfüllen? Die hohen Gedanken der Weisheit und der Frömmigkeit haben wenig zu thun mit dem täglichen Verkehr, an welchen uns die Bedürfnisse unseres Lebens heranzwingen; über sie dürfen wir die nothwendigen Geschäfte unserer Pflicht nicht vergessen. Die Wirklichkeit, welche den Idealen unserer Vernunft so wenig sich fügen will, fordert unser ihr sich anfügendes Handeln und darf unsern weit in die Ferne gehenden Wünschen nicht geopfert werden. Und wenn wir nun unser wirkliches Leben mit den hohen Zielen des Ideals vergleichen, dann finden wir, daß die Beweggründe, welche uns leiten, nur zum kleinsten Theil von der reinen Sittlichkeit und dem ewigen Gesetze eines heiligen Lebens hergenommen sind. Die Noth, in welcher wir leben, läßt vieles entschuldigen, was wir nach der Strenge des Gesetzes nicht rechtfertigen können. Daher bekennen wir uns alle als Sünder vor dem Gesetz, welche der Gnade bedürfen, und haben über das Gesetz das Recht der Gnade zu stellen. In unserer sittlichen Beurtheilung werden wir so auf einen mittleren Weg hingewiesen; weder zu großer Strenge noch zu großer Nachsicht sollen wir uns hingeben; das eine würde die Gerechtigkeit, das andere die Billigkeit verletzen.

Es wird wohl nicht unnütz sein, wenn wir uns über den Sitz der Parteien, zwischen welchen wir ein Abkommen finden müssen, zu unterrichten suchen.

Die Wissenschaft, sobald sie einmal das Gebiet der Sittenlehre betreten hat, neigt sich dem Idealen der Vernunft zu. Sie nimmt damit die Partei des Urtheils, welches das allgemeine Gesetz vertritt und den Willen verdammt, sobald er mit dem Gesetz in Streit geräth. Der Ausspruch des Gesetzes gilt ihr als heilig und unverletzlich; was sie über das sittliche Leben aufstellt, ist ihr allgemeingültig. In ihrer Parteinahme sieht sie sich bestärkt durch die allgemeine Stimme, welche das Gesetz heiligt als den Ausspruch des Volkes oder Gottes. Wer wäre der Mensch, welcher der Uebereinstimmung aller Uebrigen seine persönliche Ueberzeugung entgegenzusetzen wagen dürfte? Wenn sich alsdann diese Uebereinstimmung bis zur Würde einer wissenschaftlichen Lehre steigert, dann meint man den Regeln, welche uns so entgegentreten, nicht das Geringste vergeben zu dürfen. Eine Ausnahme für sich zu fordern würde ein Verbrechen sein. Strenge Urtheile über das sittliche Leben mögen oft aus Leidenschaft fließen, aber in der Strenge der wissenschaftlichen Beurtheilung haben wir den wahren Grund des Rigorismus in der Moral und seiner weiten Verbreitung zu sehen. Alle die neigen sich zu ihm, welche nur nach allgemeinen Grundsätzen die Entscheidung über Gutes und Böses treffen wollen, und in je höherem Grade sie ihnen vertrauen, um so strenger fallen ihre Urtheile aus. Die Dogmen der Moralsysteme sind der Hauptsitz des Rigorismus.

Zur Partei der Milde dagegen neigen sich die Praktiker, welche ihr Urtheil der gewöhnlichen Meinung anbequemen. Vom Willen läßt sich die Praxis leiten; gegen allgemeine Theorie ist sie mistrauisch; den besondern Umständen, den Bedürfnissen des Augenblicks und den Beweggründen, welche im Gange der Zeit liegen, nachzugeben ist sie bereit. Sie kann nicht verkennen, daß wir unter den beschränkenden Bedingungen unseres Lebens für die idealen Wünsche unserer Vernunft nur

wenig zu leisten vermögen. Gegen den Strom der Zeiten läßt sich nicht schwimmen; wir müssen zufrieden sein, wenn wir bei der Schwäche der gegenwärtigen Menschen nur einiges für das Gute zu leisten im Stande sind. Wir müssen also Nachsicht haben und nicht alles nach demselben Maßstabe messen wollen, nach dem Maßstabe der tadellosen Tugend, der Heiligkeit des Willens. Es würde thörig sein von dem Kinde dieselbe Stärke des Willens zu verlangen, welche dem Manne geziemt, von den rohen Sitten eines jugendlichen Volkes dieselbe Bildung, welche den höchsten Graden einer durch lange Erfahrung gereiften Culturstufe eignet. Bei jedem einzelnen Menschen haben wir Rücksicht zu nehmen auf seine Lage, und daß er in allen Stücken sich ihr gewachsen zeigen werde, dürfen wir von niemandem fordern, weil ein jeder noch Anfänger ist, der sich hineinzuarbeiten hat in die niemals ausgeprobten Verwicklungen des sittlichen Lebens. Alles dies und vieles Aehnliche fordert uns zur Nachsicht auf in der Beurtheilung der Menschen und ihrer Handlungen. Unsere Pflicht im gegenwärtigen Augenblicke würde sein das Höchste zu leisten, was auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe und unter den gegenwärtigen Verhältnissen uns möglich ist; lassen wir das Geringste daran fehlen, so sind wir nicht tadelsfrei; aber der werfe den ersten Stein auf uns, welcher nicht schon oft etwas weniger gethan haben sollte, als seine Kräfte gestatteten. Unsern Willen trifft Schuld, wenn er dem Besten etwas vergiebt; leistet er aber doch etwas für die sittliche Aufgabe, so wird er auch zugleich Lob verdienen.

Aus dieser Parteistellung fließen Regeln für unser Verhalten. Wenn wir von der Wissenschaft allein Rath zu erholen hätten, so würden wir nur der Strenge, wenn wir nur der Meinung des praktischen Lebens zu folgen hätten, so würden wir nur der Milde Gehör zu geben haben. Wissenschaftliche Grundsätze aber können wir ebenso wenig wie die Uebung des praktischen Lebens

entbehren. Wie in andern Dingen, so müssen wir auch in dieser Beziehung die rechte Mitte suchen. In den Grundsätzen sollen wir streng, in ihrer Anwendung milde sein. Diese Regel ist leicht ausgesprochen, läßt aber einen breiten Raum für das Maß beider gegen einander. Wir werden uns gestehen müssen, daß Wissenschaft und Praxis mit einander sich fortbilden sollen; daß sie in ihren Berührungen zu einem endgültigen Abschluß ihrer Urtheile kommen könnten, können wir nicht zugestehen.

Hiervon ist die praktische Meinung von vornherein überzeugt, weil sie nur als Meinung sich geltend macht. Daher ist sie zur milden Beurtheilung des Bösen geneigt in allen Fällen, wo es ihr nur um Urtheil, nicht um Handhabung der Praxis zu thun ist. Sie verlangt die Bestrafung des Verbrechens, aber bemitleidet den Verbrecher und entschuldigt das Vergehn, dessen Bestrafung sie fordert. Dieser doppelte Gesichtspunkt liegt in ihrer Natur. Denn als Meinung ist sie sich bewußt, daß sie kein schlechthin abgeschlossenes Urtheil fällen kann; wenn sie aber bedenkt, daß sie ihre Gedanken nur für das gegenwärtige Handeln fassen soll, dann fordert sie Abschluß derselben; denn um handeln zu können darf man nicht schwanken in seinem Urtheil; der Zweifel ist der Feind der praktischen Entschlossenheit. Daher stellt der praktische Mensch seine Annahmen als sicher auf für den Augenblick der That; später wird es vielleicht anders sich finden, aber jetzt muß jeder Zweifel weichen.

Von der Wissenschaft sollte man meinen, daß sie dem Zweifel viel geneigter sei als die Praxis, weil der Zweifel ihr Vater ist. Doch über diesen Vater will sie hinaus; sichere Grundsätze und sichere Folgerungen will sie gewinnen. Aber sie sollte auch in ihrem Fortgang ihren Ursprung nicht vergessen und sich gegenwärtig erhalten, daß jeder ihrer Fortschritte durch

den Zweifel hindurchgehen muß. Den Werth praktischer Grundsätze für unser Leben wird kein billig Denkender bestreiten, doch wird man auch zugestehen, daß sie weder unfehlbar, noch leicht anwendbar sind auf jede Lage des Lebens. Unsere Wissenschaft ist in der Annäherung an die Wahrheit; namentlich von den Regeln für das sittliche Leben weiß ein jeder, welcher ihnen Anwendung zu geben sucht auf sein eigenes und anderer Menschen Leben, daß sie selten oder nie genau passen auf den besondern Fall; ihre Anwendung gehört zu den schwierigsten Aufgaben. Wenn nun dennoch die Moralisten geneigt sind für sie die strengste Wahrheit und die unbedingteste Handhabung zu fordern, so werden wir dies nur daraus herleiten können, daß sie ihrer Anwendung dieselbe Entschiedenheit leihen möchten, welche in der Praxis unsere Entschlüsse leiten soll. Sie übertragen die praktische Entschlossenheit der That auf ihr theoretisches Urtheil.

Diese Mischung ist unvermeidlich in den Urtheilen über das Praktische. In den Urtheilen über das Böse läßt sie am wenigsten sich verkennen. Wenn wir unsern Willen verurtheilen, so können wir auch unser Urtheil nicht freisprechen. Wir berufen uns wieder auf die Lehre von der Verblendung im Bösen. Wille und Urtheil theilen gleiche Schicksale; die Nachsicht, welche dem einen zu Theil werden soll, muß auch dem andern zu Gute kommen; denn beide fallen unter denselben Begriff des vernünftigen Lebens, und das Vernünftige im Leben ist das Zweckmäßige. Der gute ist der zweckmäßige, der böse der unzweckmäßige Wille, das richtige ist das zweckmäßige, das falsche das unzweckmäßige Denken unseres Verstandes. Das Zweckmäßige erreichen wir aber in beiden Gebieten nur allmälig in fortschreitenden Graden. Am leichtesten wird dies zugegeben für die Entwicklung unseres Verstandes. Vor ihr kann sich niemand verleugnen, daß er das Wahre anfangs nur zum kleinsten Theil und nicht sogleich rein erkennt. Von dem Wollen

des Guten gilt eben dasselbe in demselben Maße. Es ist als ein Vorurtheil anzusehen, welches nur aus der Uebung menschlicher Gerechtigkeit seinen Ursprung genommen hat, daß wir bei der sittlichen Beurtheilung nur nach Schuld oder Unschuld zu fragen hätten und es daher genügend wäre für das Heil der Seele, wenn man sich nur ihrer Unschuld versichern könnte. Von ihm müssen wir zurückkommen, wenn wir die Entwicklung des Willens in ihrer Verbindung mit der Entwicklung des Verstandes zu betrachten angefangen haben. Mit der Unschuld allein ist nichts gethan; wir sollen unsere Pflicht erfüllen und können nicht dabei stehen bleiben nichts Böses zu thun, sondern eine große Reihe von Arbeiten liegt uns vor, durch welche wir stufenweise zur höchsten Sittlichkeit emporklimmen sollen. Dabei stellen sich, ebenso wie bei der Entwicklung des Urtheils, die Gradunterschiede ein, und wie wir die reine Wahrheit nicht sogleich treffen, so kommen wir auch nicht sogleich zu der reinen Güte und Heiligkeit des Willens. Lob und Tadel zu mischen und ein Mittleres zwischen Gutem und Bösem in unserm Leben anzunehmen wird dabei ganz an seiner Stelle sein. Dem widersetzen sich nur die, welche die praktischen Vorschriften nach dem Maße weder der Theorie noch der Praxis messen, sondern für sie ein eigenes Maß verlangen, welches aus der Allgemeingültigkeit theoretischer Grundsätze und der Entschlossenheit des praktischen Willens zusammengeschweißt ist. Ihnen schweben die Vorschriften der Moral hoch erhaben über der menschlichen Gebrechlichkeit in unantastbarer Wahrheit. Sie werden angesehen als Gebote Gottes oder der reinen Vernunft, als zureichend für alle Fälle uns eine sichere Entscheidung zu geben. Gegen diese blinde Sicherheit des menschlichen Urtheils müssen wir uns verwahren, indem wir alles, was in das Gebiet des menschlichen Verstandes fällt, derselben Kritik unterwerfen, welche über den menschlichen Willen verhängt werden soll.

Wie aber alles Menschliche Verdacht trifft, so verdient es auch Vertrauen, weil Vernunft und Zweckmäßiges ihm beiwohnt. Darauf stützt sich die Zuversicht, mit welcher wir unsere wissenschaftlichen Grundsätze ausbilden und von ihnen Anwendungen auf die Beurtheilung des Wirklichen machen. Wir haben in diesem Geschäfte Zwecke im Auge und ein Ideal der Wissenschaft im Sinne, und obwohl wir wissen, daß wir weit von ihm entfernt sind, dürfen wir doch dem vertrauen, wozu es uns antreibt. Dieses theoretische Ideal spricht sich auch in unsern praktischen Grundsätzen aus. Von ihm in unsern Ueberzeugungen bestärkt, legen wir ein Netz sittlicher Gebote über die Beurtheilung unseres Lebens in Gutem und in Bösem, und alles, was zu ihm gehört, nennen wir göttliches Gesetz oder Gesetz der Vernunft. Wir dürfen diesem Ideal nichts vergeben, denn es ist der Grund aller unserer Gewißheit im sittlichen Urtheil. Daran also haben wir mit aller Strenge zu halten; aus ihm fließt der Rigorismus in der Moral; er gehört der Theorie an, und wer für die Wahrheit der Wissenschaft kämpft, muß auch diese Strenge des sittlichen Gebots sich gefallen lassen. Mit ihr aber ist auch die Milde vereinbar, wenn man eingedenk bleibt, daß es ein Ideal ist, was uns zur Strenge berechtigt, das Ideal des Wahren und des Guten. Dann wissen wir, daß es nur als höchster Zweck von uns angestrebt wird und wir nur als solchen es unerschütterlich festhalten und als Maßstab unserer Leistungen betrachten sollen; dann erkennen wir auch, daß es gemisbraucht werden würde, wenn wir die Bestrebungen der Menschen nach seiner Strenge verurtheilen wollten, weil sie ihm nicht genügten. Dann können wir zugleich das Ideal verehren und die Menschen lieben, welche noch weit hinter ihm zurückgeblieben sind, selbst wenn sie es verkennen und an ihm verzweifeln sollten.

Dies ist die rechte Verbindung von Strenge und Milde im

sittlichen Urtheil. Streng in den Grundsätzen, d. h. in den idealen Forderungen, nachsichtig in der Anwendung, d. h. in der Beurtheilung der Leistungen: dies genügt, freilich nicht für die praktische Uebung, in welcher jeder Fall besonders betrachtet werden muß, aber für die allgemeine Theorie. Wir wehren dadurch die falsche, nur verneinende Kritik von uns ab, welche überall nur das Schlechte sieht. Wir wissen, daß wir noch weit abstehen von der Strenge der Pflichterfüllung, vom Wahren, Guten, Schönen; aber das kann uns nicht verleiten alles zu tadeln, was wir zu Stande gebracht haben, und uns die Freude zu verkümmern an einer wohl oder leidlich gelungenen Arbeit; wir sehen nicht Sünde und Schmutz des Lasters überall, weil wir nirgends etwas ganz Reines sehen. Dadurch würde alles auf den gleichen Grad der Verwerflichkeit herabgesetzt werden. Das sittliche Urtheil, sagen wir mit Pascal, erfordert einen freien Geist, bereit zum Lobe und zum Tadel. Der Geist der Parteilichkeit ist ihm fremd, welcher auf der einen Seite nur Licht, auf der andern nur Schatten sieht. In den feinsten Abschattungen hat er Besseres und Schlechteres zu unterscheiden. Nur in den Abstractionen der Wissenschaft kann es im Bösen das volle Gegentheil des Guten sehen; im Leben des Menschen findet es überall Böses und Gutes gemischt in den verschiedensten Graden. Wir wehren hierdurch auch ebenso die Kritiklosigkeit von uns ab, welche die Unterschiede des Guten und des Bösen verwischt, weil sie den idealen Maßstab nicht kennt, welchen die wissenschaftliche Moral an das Leben der Menschen uns anlegen läßt. Alles Wirkliche genügt ihr, weil es eben nicht anders gefordert werden könnte, als es ist. Das würde das völlige Aufgeben der Strenge im sittlichen Urtheil sein, weil damit der ideale Maßstab für den menschlichen Willen und das menschliche Vollbringen aufgegeben wäre. Wenn man dies consequent durchführen könnte, so würde auch das Böse entweder

verschwunden sein oder sich personificirt und zum Absoluten gesteigert haben.

Der Standpunkt unserer Untersuchung kann nur in der Mitte zwischen diesen beiden Aeußersten genommen werden. Darauf haben uns schon unsere früheren Betrachtungen vorbereitet. Wenn wir in den Werken der Menschen nur Böses und Verwerfliches sähen, so würden sie uns mit dem Abscheu erfüllen, der uns nichts übrig ließe, als unsere Augen von ihnen abzuwenden; wenn wir in ihnen nichts erblickten, als was wir hinzunehmen hätten ohne Lob und ohne Tadel, so würde von unserer Untersuchung gar keine Rede sein können. Daher wissen wir Strenge und Milde zu verbinden. Die erstere haben wir aus den allgemeinen Grundsätzen der Moral zu schöpfen, welche immer einen wissenschaftlichen Charakter an sich nehmen, mögen sie von der Philosophie oder von der Theologie gegeben werden, und auf idealen Forderungen an den Menschen beruhen; die andere fließt aus der gewöhnlichen Meinung, welche in der Erfahrung sich ausbildet. Sie lehrt uns die allgemeinen, abstracten Gebote des Sittengesetzes auf die concreten Subjecte des sittlichen Lebens, welche unserer Erfahrung zugänglich sind, auf die Menschen und ihren Willen, anwenden. Die Liebe zu ihnen vermag es über uns, daß wir auch dem Häßlichen an ihnen unsern Antheil nicht versagen. Sie überzeugt uns, daß sie selbst in ihren Vergehungen gegen das strenge Gesetz der Wissenschaft oder gegen das Gebot Gottes noch unsern Antheil verdienen und noch etwas Gutes an sich tragen, daß ein solches noch in jedem Verlauf ihrer Lebensacte vorhanden ist. Dieser Erfahrung dürfen wir ebenso wenig unsere Ohren verschließen als den Lehren der Wissenschaft; die Abstractionen der letztern sollen nur zu Anwendungen auf die erstern uns verhelfen. Das führt uns zur Analyse der Bestandtheile unseres Lebens, in welchem wir Gutes und Böses finden, beide in einer solchen

Vermischung, daß es schwer hält sie von einander zu unterscheiden. Und doch dürfen wir von dieser Schwierigkeit uns nicht abschrecken lassen, wenn wir der stumpfen Kritiklosigkeit nicht zur Beute werden wollen.

5. Die Verleugnung des Bösen von der Seite der Metaphysik.

Schwer ist es den Anforderungen der Wissenschaft und dem Rechte der praktischen Meinung in gleicher Weise genug zu thun. Zwischen beiden liegt das Urtheil über das Böse; denn ohne das kritische Maß der erstern würden wir es nicht gerecht zu würdigen wissen, und ohne die tägliche Erfahrung würden wir von seinem Vorhandensein keine Kunde haben. Wenn wir nur in rein wissenschaftlichen Gedanken lebten, ohne Irrthum, von keiner Leidenschaft gestört, nicht selbst in einer schwierigen Praxis unsere Lehren entwickelnd, so würden wir das Böse gar nicht gewahr werden. Aber es ist anders mit uns. Wir werden es gewahr, nur nicht in der reinen Wissenschaft, sondern in den Anfechtungen, welche sie erleidet. Wenn sie von diesen sich frei gemacht hätte, so würde es aus ihr verschwunden sein, und wenn sie im Glauben sich wiegt von ihnen frei geworden zu sein, so möchte sie es verleugnen. Daher werden wir erwarten können, daß wir noch manche Zweifel der Wissenschaft zu überwinden haben werden, ehe wir sie zu dem offenen Bekenntnisse unseres Problems bringen können. Eben die Wissen-

schaften, welche in ihren Lehren am meisten fest sich fühlen, werden am geneigtesten sein es am weitesten von sich zu weisen. Wir müssen uns rüsten viele Irrthümer über das Böse zu beseitigen, ehe wir zur ungestörten Lösung seines Problems gelangen können.

Am leichtesten würde man sich seiner entledigen, wenn man es für das Nichtseiende erklärte. Denn alle Forschung will erkennen, was ist; wenn das Böse nicht ist, kann es kein Gegenstand der Forschung werden. Daher haben viele die beschwerliche Untersuchung über das Böse zu beseitigen gedacht dadurch, daß sie es für das schlechthin Negative oder Nichtseiende erklärten.

Nichts ist vieldeutiger als dieser Satz. Das dunkelste Gebiet des Nichtseienden soll uns Aufschluß geben über etwas, was wir aus unserer Erfahrung gar wohl kennen. In der Wissenschaft haftet der Gedanke des Nichtseienden an bestimmten Gebieten des Seienden; für das eine Gebiet ist alles übrige nicht, was andern Gebieten angehört. In diesem Sinn werden wir vom Nichtseienden sprechen können in verständlicher Rede. Dies giebt aber nur eine relative Bedeutung ab, und man kann dabei in vollständiger Rede nicht vom Nichtseienden überhaupt sprechen. Sollte das Böse das Nichtseiende schlechthin sein, so würde es nicht aus dem Gebiete der einen oder der andern, sondern aller Wissenschaften ausgewiesen werden müssen.

Die Anwendung hiervon wird sich leicht machen lassen, wenn man sich erinnert, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem der Moral angehört. Daher werden auch die Wissenschaften, welche mit der Schätzung des sittlichen Lebens nichts zu thun haben, sagen können, für sie wäre das Böse nicht vorhanden, etwas Nichtseiendes. Außer der Moral nehmen wir noch zwei andere große Gebiete der Wissenschaft an, die Metaphysik, welche nur das Sein im Allgemeinen, und die Physik, welche nur die Natur der Gegenstände untersucht. Mit Recht

würde man nur sagen können, für sie wäre weder Gutes noch Böses vorhanden. Ginge man nun noch weiter und beschränkte alle Wissenschaft auf Metaphysik und Physik, so würde man zu der Folgerung kommen, daß für die Wissenschaft überhaupt das Böse nicht vorhanden wäre und von ihr als nichtseiend angesehen werden müßte. Dies ist wirklich die Meinung derer, welche das Böse für das Nichtseiende schlechthin erklärt haben. Ihre Behauptung beruht darauf, daß sie die Moral nicht als Wissenschaft anerkennen und daher auch das Böse als etwas ansehen, was für die Wissenschaft keine Bedeutung hätte. Sie verweisen es in das Gebiet der praktischen Meinungen oder der gemeinen Erfahrung, welche vom Schein sich fangen ließe und die Wahrheit nicht fassen könnte. Die wahren Wissenschaften, dahin geht ihre Lehre, sind entweder Metaphysik oder Physik; was für sie nicht vorhanden ist, ist überhaupt nicht vorhanden, nicht wahr, sondern nur Schein; dies trifft besonders das Böse.

Schwerlich haben die Meisten, welche der von uns zur Rechenschaft gezogenen Formel sich bedienten, sie in ihrer vollen Bedeutung genommen. Es sind aber doch nicht wenige, welche hartnäckig die Wahrheit der Wissenschaft auf Metaphysik oder Physik haben beschränken wollen, und daraus ergiebt sich ihnen in nothwendiger Folgerung, daß sie die moralischen Unterschiede zwischen Gutem und Bösem beseitigen müssen. Wir dürfen ihre Ansicht nicht unberücksichtigt lassen. Gegen die Wissenschaftlichkeit der Moral sind viele nicht unscheinbare Zweifel erhoben; ihren allgemeinsten Grund haben sie wohl darin, daß sie die späteste und schwierigste Wissenschaft ist. Sie müssen dadurch gehoben werden, daß man die Zusammengehörigkeit der Moral mit den andern Wissenschaften nachweist, aus welcher sich ergiebt, daß auch Metaphysik und Physik sie nicht verleugnen dürfen. Als die letzte aller Wissenschaften bezeichnet sie auch das Ziel aller ihr vorangehenden und wird von ihnen voraus-

gesetzt, weil sie nicht zu ihrem Abschluß kommen könnten ohne in ihrer Selbstbesinnung auf ihre Zwecke sie zu berücksichtigen.

Der Nachweis, welchen wir hierüber zu führen unternehmen, wird an dieser Stelle nur in seinen allgemeinsten Zügen gegeben werden können. Wir beginnen dabei mit der Metaphysik. Denn die metaphysische Frage hat den Vortritt vor allen andern. Zuerst muß man über das Sein eines Gegenstandes sich unterrichten und dabei die Gesetze, nach welchen alles Seiende zu betrachten ist, in Ueberlegung ziehen, das sind die allgemeinen metaphysischen Gesetze. Erst nach der Frage über das Sein ergiebt sich die Frage nach dem Ursprung des Gegenstandes. Ihn betrachtet zuerst die Naturwissenschaft, weil das natürliche Sein das ursprüngliche ist; sie sieht die vorhandenen Gegenstände als Werke der Natur an und leitet das Seiende von dem Wirken und den Gesetzen der Natur her. Neben ihr will sich alsdann auch die sittliche Betrachtung geltend machen, indem diese der Meinung ist, daß nicht Alles Werk der Natur sei, sondern Manches, vielleicht das Wichtigste, Werk des Willens und der menschlichen Kunst. Dies steht nun aber in Frage, ob es zugegeben werden müsse. Nach dieser Stellung der Fragen müssen wir mit den metaphysischen den Anfang machen.

Wenn wir zu der Frage kommen, was ist, so unterscheiden wir das wahrhaft Seiende von seiner Erscheinung; denn daß uns etwas zu sein scheint, steht außer Frage; die wissenschaftlichen Fragen erwachen erst, wenn von der Erscheinung das ihr zu Grunde liegende Wahre unterschieden wird. Beide, Erscheinung und wahrhaft Seiendes, sind, aber in verschiedener Weise; die Metaphysik soll nach den Gesetzen unseres Verstandes von dem Scheinbaren in der Erscheinung das wahre Sein unterscheiden lehren. Nach diesen Gesetzen unterscheiden wir aber auch Allgemeines und Besonderes und wenden diese Unterscheidung sowohl auf die Erscheinung als auf das ihr zu Grunde liegende

Wahre an, denn beide können wir sowohl im Allgemeinen als auch im Besondern betrachten. Es sind dies die am weitesten sich erstreckenden Gegensätze der metaphysischen Untersuchungen; sie erstrecken sich so weit, daß niemand sich wundern wird, wenn auch die Frage über Gutes und Böses mit ihnen in Verwicklung kommt.

Diese ethische Frage ist überhaupt schon früh mit der metaphysischen in Verbindung gesetzt worden. Beide haben Verwandtschaft, weil beide Ideale der Vernunft betreffen; die eine forscht nach dem Wahren, die andere nach dem Guten. Doch die erstere liegt der wissenschaftlichen Forschung näher, weil sie mit dem Ideal der theoretischen Vernunft sich beschäftigt; daher ist sie früher aufgeworfen worden. Es gehört zu den ersten Versuchen des menschlichen Verstandes über den wahren Grund der Erscheinungen sich zu unterrichten, daß man nur einen allgemeinen Grund alles Seins annahm und von der Erhabenheit dieses Gedankens gleichsam überwältigt alle besonderen Gründe der Erscheinung ausschloß. Nur eine Wahrheit, meinte man, dürfe zugestanden werden, ein Gott, ein unveränderliches Wesen, weil es im Gegensatz gegen die vielen veränderlichen Erscheinungen zu denken wäre. Mit aller Vollkommenheit, jeder Fülle des Seins ausgestattet mußte man diesen Grund sich denken. Was hätte nun wohl noch Raum gefunden neben diesem einen Seienden, welches in seiner Allgemeinheit alles wahre Sein in sich schließt? Nur das Nichtseiende wird von ihm ausgeschlossen, aber auch nur in den richtigen Gedanken der Menschen; denn das Nichtseiende ist nicht, nur in leeren Gedanken kann man es sich einbilden. Später, als auch das ethische Ideal des Guten an die wissenschaftliche Untersuchung herangezogen wurde, mußte es diesem Versuche außer aller Frage stehen, daß im Wahren auch alles Gute eingeschlossen wäre und daß neben ihm nichts Anderes, geschweige sein Gegentheil, das Böse, bestehen

könnte. Daher konnte in Folge dieser Denkweise das Böse nur für das Nichtseiende erklärt werden, d. h. für etwas, was nur im Wahne der Menschen sein Bestehen hätte. Diese Annahme gehört zu den ältesten Versuchen der philosophischen Forschung.

Das Alter hat sie nicht geschwächt. Oft angegriffen und zu Boden gekämpft, hat sie sich immer wieder mit verjüngter Kraft erhoben. Dies dürfte wohl als Zeugniß gelten, daß ihr eine Wahrheit beiwohnt, welche nie aufhört wahr zu sein, wenn auch alle Wahrheit nicht von ihr erschöpft werden sollte. Man hat sie mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet, weil man ihren Irrthum darin suchte, daß sie Gott mit dem Weltall verwechselte. Der Name ist zweideutig; denn er läßt nicht unterscheiden, ob er die Lehre bezeichnen soll, welche nur die Wahrheit Gottes anerkennt und die Wahrheit des Weltalls leugnet, oder die entgegengesetzte Lehre, welche nur die Wahrheit des Weltalls zugesteht und die Wahrheit Gottes verwirft. Nur mit der erstern haben wir es in dieser metaphysischen Annahme zu thun. Sie bestreitet die Wahrheit der Welt, die Vielheit und das Werden der besondern Dinge; sie ist Akosmismus. Die Wahrheit Gottes läßt sie unangetastet. Darin daß sie behauptet, Gottes Wahrheit umfasse alle Wahrheit, liegt das Wahre in ihr; ihr Irrthum zeigt sich aber darin, daß sie hiermit die Wahrheit des weltlichen Seins und Werdens nicht zu vereinigen weiß.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, nach der Wahrheit Gottes zu trachten, und doch die Wahrheit der Welt nicht zu verleugnen. Selbst der hartnäckigste Anhänger des Akosmismus kann sie nicht zurückweisen ohne Widerspruch mit sich selbst. Denn indem er dafür streitet, daß Gott allein die ganze Wahrheit sei, muß er die gewöhnliche Meinung von der Vielheit werdender Dinge als menschlichen Wahn bekämpfen und daher

annehmen, daß noch etwas anderes außer Gott sei, welches zu bekämpfen wäre. Denn mit dem Nichtseienden kann niemand streiten; die Welt als ein Wahngebilde seiner oder anderer menschlicher Gedanken bestreiten heißt ihr Vorhandensein zugestehen. Da der Wahn keine Stelle in Gott finden kann, muß er in ein anderes Subject außer Gott verlegt werden. Es ist also ein Trugschluß, wenn man daraus, daß Gott alle Wahrheit in sich umfaßt, abnehmen will, daß außer ihm nichts sei; denn wenigstens die gewöhnliche Meinung, welche noch manchen Irrthum in sich schließt, ist außer ihm. Der Satz, daß Gott alle Wahrheit in sich schließe, würde dem widersprechen, wenn die Wahrheit zu den Gütern gehörte, welche dadurch, daß sie dem einen Subjecte zufallen, dem andern verloren gehen. Von dieser Art sind sinnliche, der Erscheinung angehörige Güter; die Wahrheit dagegen haben wir dem zuzurechnen, was als Grund der Erscheinung gedacht wird. Güter dieser Art sind Gemeingüter und theilen sich mit ohne Verlust. So theilt der Lehrer die Wahrheit seiner Gedanken mit, und wenn der Schüler sie sich aneignet, geht jenem nichts von seiner Wahrheit verloren. Wäre Gott nicht eine solche Wahrheit, so wäre er keine; so wäre er nicht der wahre Grund, dessen Erkenntniß wir suchen. Kommt ihm aber in diesem Sinne alle Wahrheit des Seins und des Denkens zu, so leidet er auch keinen Abbruch an seiner Unendlichkeit und Vollkommenheit, wenn außer seinem Sein noch eine Welt ist, welcher er von seiner Wahrheit mitgetheilt hat und mitzutheilen fortfährt. Diese Annahme ist unumgänglich, wenn auch die, welche dem Akosmismus sich hingeben möchten, doch zugeben müssen, daß menschlicher Wahn und Irrthum außer der Wahrheit Gottes zurückbleibe.

Hiermit fällt aber auch der Versuch zu Boden die Rücksicht auf die Moral oder auf den Unterschied zwischen Gutem und Bösem von der Metaphysik zurückzuweisen. Denn wenn

Irrthum und Wahrheit in den Gedanken der Menschen ist, so auch Böses und Gutes, da wir gesehen haben, daß die Gedanken des Verstandes nicht weniger als die Beschlüsse des Willens dem sittlichen Lobe und Tadel unterworfen sind. Wer gegen die Irrthümer des Menschen streitet, gesteht zu, daß etwas Gesetzwidriges vorkommt. Indem er darauf ausgeht es zu beseitigen, muß er sein Vorhandensein bekennen. Die Denkweise der Metaphysik also, welche von der allgemeinen Wahrheit Gottes ausgeht und im Streit gegen den Wahn der Menschen uns antreiben will sie zu suchen, kann bei dem Satz nicht beharren, welcher das Böse für das Nichtseiende schlechthin erklärt.

Eine andere metaphysische Denkweise ergiebt sich, wenn man nicht das Allgemeine, sondern das Besondere als Grund der Erscheinungen betrachtet. Man kann sie Individualismus nennen, weil man dem Größten und Allgemeinsten das Kleinste und Besonderste als etwas Untheilbares oder Individuelles mit Recht entgegensetzt. Individuen sind vorhanden, woher sie auch sein mögen, ein jedes von ihnen eine untheilbare Wahrheit. Diese vielen besondern Dinge, lehrt man weiter, scheinen aneinander und daraus geht die Erscheinung hervor. Wenn man bei dieser Annahme davon absehen will, daß die Entwicklungen solcher individuellen Wege einer moralischen Schätzung zu unterwerfen sein würden, so läßt man ihre Erscheinungen nur aus ihrem Sein hervorgehen; man meint, ihr wechselndes Zusammensein in dieser oder in einer andern Zusammensetzung bringen den Wechsel der Erscheinungen hervor.

Diese Annahme verhält sich viel weniger spröde gegen das Nichtseiende als die vorher betrachtete. Der Akosmismus erklärt das Nichtseiende für schlechthin nicht vorhanden, weil er vom Allgemeinen ausgeht und bei ihm stehen bleibt, also als Universalismus sich festsetzt; neben seinem Allgemeinen kann er nun schlechthin nichts anderes bestehen lassen. Der Individualis-

mus dagegen kann das Nichtseiende beziehungsweise zulassen für jeden besondern Grund der Erscheinungen im Vergleich mit jedem andern. Jedem besondern Dinge kommt sein besonderes Sein zu; was aber dem einen Dinge zukommt, muß von dem andern verneint werden, es ist das Nichtseiende für das andere. Wenn daher das Böse von dem Individualismus für das Nichtseiende erklärt wird, so hat dieser Satz doch einen ganz andern Sinn für ihn als für den Universalismus. Für diesen ist es gar nicht vorhanden, für jenen ist es ein Nichtseiendes nur in relativer Bedeutung. Auf diese wird nun aber auch von dem letztern in verstärktem Maße gedrungen. Das Böse gehört nicht dem wahren Sein der einzelnen Dinge an, wenn man sie in ihrem besondern Sinn, in ihrem An- und Für-sich-sein betrachtet, sondern tritt erst hervor, wenn man sie mit andern Dingen vergleicht. Da zeigt sich, daß jedem Dinge das Sein fehlt, welches dem andern zukommt. Eine solche Vergleichung findet aber nur im Verstande des Menschen statt, und das Böse besteht daher auch nur für den Verstand des Menschen. Er findet Mängel an den besondern Dingen; ein jedes hat seinen Mangel; das ist das Nichtseiende an ihm, welches wir für das Böse halten.

Sollte jemand fragen, wie es zu einer solchen Vergleichung der Individuen mit einander käme, so würde er darauf zu verweisen sein, daß sie als gemeinsame Gründe der Erscheinungen sie hervorrufen. Denn dabei kann es nicht ausbleiben, daß man darüber eine Entscheidung sucht, was dem einen in Wahrheit zukomme und was ihm abgehe, weil es einem andern Mitbegründer der Erscheinung zufällt. Weil das Zusammensein der Individuen die Erscheinung begründen soll, ist es unerläßlich sie in Beziehung zu einander zu denken; in ihr aber stellt eine positive und eine negative Seite an ihnen allen sich heraus. Das Gute gehört der erstern, das Böse der andern an; jenes ist

das Seiende und Wahre, dieses das Nichtseiende, welches nur in falscher Meinung ihnen beigelegt werden könnte. Diese Auffassungsweise giebt dem Guten und dem Bösen eine reine metaphysische Bedeutung; das Gute ist das Sein, das Böse der Mangel am Sein der Dinge.

Diese Abrechnung scheitert jedoch an derselben Klippe, an welcher wir den Akosmismus scheitern sahen, am Irrthum. Die Systeme, welche die Erscheinung aus einer Menge individueller Dinge zu erklären unternehmen, sind nicht weniger eifrig als dieser in Bestreitung des Scheins und der gewöhnlichen Meinung der Menschen; sie haben hierin vor dem Akosmismus nur den Vortheil voraus, daß sie, wenn sie erinnert werden, daß auch der Irrthum zu erklären sein würde, ohne Einrede zu besorgen, auf die Beschränktheit des Menschen sich berufen können, welche unter den individuellen Dingen ihre Stelle finden wird; aber damit sind die Verlegenheiten über die Erklärung des Scheins und Irrthums noch nicht beseitigt. Die Mängel des Menschen lassen ohne Zweifel zu, daß man ihm einen guten Theil von Unwissenheit aufbürden darf; aber Unwissenheit und Beschränktheit sind noch nicht Schein und Irrthum. Wenn besondere Dinge zusammen sind, müssen wir fragen: wodurch geschieht es, daß sie an einander scheinen? Man sollte doch meinen, ein jedes von ihnen würde auch immer für sich bleiben und weder dulden, daß ihm Fremdes aufgebürdet würde, noch auf andere Dinge abwälzen können, was ihm zukäme. Das Zusammensein der Dinge hebt ihre Grenzen nicht auf; es kann daher auch keines der Dinge veranlassen sich über das zu täuschen, was ihm und was andern zukommt. Wenn daher auch der Verstand des Menschen beschränkt ist wie sein Sein, daraus folgt noch keineswegs, daß Täuschung und Irrthum ihn treffen müsse. Beide sind aber vorhanden, wie unsere wissenschaftlichen Forschungen zeigen, welche uns vor ihnen zu sichern suchen. Sie

sind etwas Gesetzwidriges, Böses. Das Böse läßt sich also nicht leugnen und nicht für einen Mangel oder ein Nichtseiendes erklären, welches den besondern Dingen wegen ihrer Beschränktheit anhaften müßte. Wenn wir den Irrthum bestreiten und ihn dadurch von dem Menschen zu entfernen suchen, so widersprechen wir dadurch der Meinung, daß er in seiner natürlichen Beschränktheit und in dem Mangel seiner Individualität liege.

An dem Irrthum, sehen wir also, scheitert die Metaphysik, wenn sie meint das Böse bei Seite liegen lassen und überhaupt den Zusammenhang mit dem ethischen Urtheil aufgeben zu dürfen. Weil sie Wahrheit lehren und vor Irrthum uns schützen will, ordnet sie sittlichen Zwecken sich unter und darf den sittlichen Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht verleugnen. An ihrem theoretischen Zweck haben wir ihr begreiflich zu machen, daß ihre Bestrebungen dem Systeme der Zwecke sich anschließen, welches die Moral zu entwerfen hat. Wie in vielen Fällen läßt sich dies bequemer oder nachdrücklicher von der negativen als von der positiven Seite zeigen. Den Irrenden leuchtet es meistens stärker ein, daß den Irrthum zu meiden, als daß die Wahrheit zu suchen unsere Pflicht sei. Die Metaphysik wird beides zusammen betreiben müssen; sie schließt sich dadurch den Werken der sittlichen Cultur an.

6. Die Verleugnung des Bösen von der Seite der Physik.

Daß die Metaphysik scheitert, wenn sie von dem Kreise ihrer Begriffe aus über das Böse uns unterrichten will, haben wir daraus nachgewiesen, daß sie über den Irrthum keine Rechenschaft zu geben weiß. Sie kennt weder Irrthum noch Sünde, sondern Sein und Nichtsein. Nicht einmal über das Uebel weiß sie Auskunft zu geben; denn die Schranken, welche im Sein eines Dinges liegen, der Mangel und die Beschränktheit seines Seins, können nicht als ihm zugestoßene Uebel betrachtet werden.

Doch würde die Metaphysik ihrer Aufgabe nicht genügen, wenn sie nicht den Anknüpfungspunkt nachwiese, von welchem die Gedanken an das physische Uebel und an das moralische Böse ausgehen. Denn da sie die Grundsätze für das Sein überhaupt, für alle Wissenschaften, physische und moralische, auseinanderzusetzen hat, müssen auch in ihren Lehren die Keime liegen, aus welchen die physischen und moralischen Begriffe von allgemeiner, grundsätzlicher Bedeutung sich entwickeln lassen.

Wir beschränken uns darauf diesen Anknüpfungspunkt für den Begriff des Irrthums nachzuweisen, weil dieser Begriff uns zum Beweise gedient hat, daß die Metaphysik der Ergänzung durch die Moral nicht entbehren kann. Es wird auch am leichtesten an diesem Punkte einleuchten, daß der gesuchte Anknüpfungspunkt im Begriff der Erscheinung liegt; denn sehr nahe verwandt ist er dem Begriffe des Scheins, der Täuschung und des Irrthums. Haben doch viele gemeint, er fiele mit diesen zusammen. Dies ist nun freilich falsch; aber richtig ist es doch, daß Irrthum gar nicht vorkommen würde, wenn wir

die Wahrheit rein und ohne Schein schauten und nicht erst vermittelst der Erscheinung sie erforschen müßten. Von der Erscheinung hat aber auch die Metaphysik zu lehren, weil sie die Gründe der Erscheinung aufsucht (Nr. 5, S. 45). Von dem Sein, welches den Schein an sich trägt, erheben sich ihre Blicke zu der reinen Wahrheit des Seins; ihre Wege gehen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen.

Durch diesen Gang wird sie aufgefordert mit der Physik sich zu befassen. Denn der Erscheinung liegen die weltlichen Dinge zu Grunde, welche in der Erscheinung leben und sie hervorbringen helfen. Die Vielheit der weltlichen Dinge macht die Erscheinung durch den Schein, welchen sie gegenseitig auf einander werfen. Hierin liegt die Wahrheit des Individualismus. Wer nun von der Erscheinung ausgehend das wahre Sein erforschen will, der darf nicht allein das Sein der Dinge, sondern muß auch ihr Werden untersuchen, weil die Erscheinung im Werden ist. Als Gründe der Erscheinung kann man die Dinge nur in ihrer Verbindung mit der Erscheinung erkennen; man hat da zu sehen, wie sie ihr Wesen darin haben, daß sie die Erscheinung hervorbringen helfen; sie offenbaren sich als Kräfte, welche in ihren Erscheinungen sich wirksam zeigen. Daher darf man bei ihrem bleibenden Wesen nicht stehen bleiben, sondern man muß sie beobachten in ihren wechselnden Kraftübungen; nur in solcher Weise lernen wir die Dinge der Welt kennen. Wollen wir wissen, was sie sind, so müssen wir sehen, wie sie auf uns wirken. Auch uns selbst lernen wir nur in der Uebung unserer Kräfte kennen. Durch Uebung wächst aber auch die Kraft und entwickelt sich zur Macht; daher stellen sich die Gründe der Erscheinung nicht als sich gleich bleibende Wesen, sondern als Glieder des weltlichen Werdens dar, welche in einem beständigen Wechsel ihres Seins sind. Sie sind Kräfte in Wechselwirkung mit andern Kräften; in ihr kommen sie zur

Erscheinung. Was sie sind, sind sie geworden; die Welt, welcher sie angehören, hat sie zur Wirksamkeit gerufen; mit der Gestaltung der Welt haben sie selbst Gestalt gewonnen. Hierdurch werden wir zu den Forschungen der Physik gezogen. Das Sein haben wir nicht allein zu betrachten, wie es ist, sondern auch nach seinem Ursprung haben wir zu fragen; denn wie es gegenwärtig ist, ist es geworden; wollen wir es begreifen, so müssen wir nach der ursprünglichen Natur der Dinge forschen, als deren Werk es gegenwärtig sich uns darstellt.

Es ist ein Irrthum, welcher in den Lehren der Metaphysiker sich oft wiederholt hat, daß man die wahren Dinge, die übersinnlichen Dinge oder die Dinge an sich wie Wesen betrachtet hat, welche in ihrem unveränderlichen Sein und ihrer reinen, für sich bestehenden Wahrheit mit dem Werden der sinnlichen Welt gar nicht verflochten wären. Dies steht in vollem Widerspruch mit dem Zweck, zu welchem eine Vielheit solcher Dinge gedacht wird. Denn nur dadurch kommt man auf ihren Gedanken, daß man die Gründe der Erscheinung erkennen will. Die übersinnlichen Dinge, die Dinge an sich sind daher gar nichts anderes als Gründe der Erscheinungen, mitten in der Erscheinungswelt und mit allem dem ausgestattet, was zur Erklärung der Erscheinungen dient. Die Erscheinung setzt aber voraus, daß verschiedene Dinge, die Umstände, wie man sagt, Schein auf einander werfen; keine Erscheinung wird von einem Dinge allein hervorgebracht, sondern in ihr vermischen sich die Hervorbringungen verschiedener Dinge zu einem gemeinsamen Product. Das Zusammensein der Dinge läßt sie nicht gleichgültig neben einander bestehen; sie fordern sich gegenseitig zu gemeinsamer Wirksamkeit in der Hervorbringung der Erscheinungen heraus; in der Weise seiner Erscheinung ist jedes Ding abhängig von seinen Umgebungen; die Dinge üben ihre Kräfte, indem sie die Erscheinungen gemeinschaftlich verursachen

und in ihren Thätigkeiten sich zur Erscheinung mischen. Auch nicht allein die nächsten Umgebungen eines Dinges bestimmen es in seinen Erscheinungen, sondern weil diese wieder von ihren Umgebungen abhängig sind in ihrer Wirksamkeit, schlingt sich ein allgemeines Band um alle Dinge, welche an der Hervorbringung der Erscheinungen Antheil haben. Dies ist das Band der Wechselwirkung, welches die Metaphysik als allgemeines Gesetz für alle erscheinenden Dinge aufstellt. Die Physik leistet ihr Folge und nimmt daher in der Erklärung der Erscheinungen ihre Zuflucht zum Allgemeinen. Obwohl ihre Erfahrungen sie nur den kleinsten Theil der Erscheinungswelt übersehen lassen, gilt es ihr doch als Gesetz ohne Ausnahme, daß alle Erscheinungen der sinnlichen Welt durch ein allgemeines Band der Natur zusammengehalten werden und daß ebenso die Kräfte der übersinnlichen Dinge in einem allgemeinen Zusammenhange sich entwickeln.

Daher verkündet uns die Physik die Herschaft eines allgemeinen Naturgesetzes über das Werden und das Bestehen der einzelnen Dinge. Von ihm ist alles abhängig; alle Erscheinungen sind Producte desselben, und weil ihre Gründe, die Dinge der übersinnlichen Welt, nur als Producenten der Erscheinungen ihre Bedeutung hatten, sind auch sie dem allgemeinen Naturgesetze unterworfen. Mit Nothwendigkeit beherscht es den Lauf der ganzen Welt. Die Erscheinungswelt wird nicht von einzelnen Dingen, sondern nur von der Gesammtheit aller Dinge, von der allgemeinen Natur, gemacht.

Eine ähnliche Denkweise haben wir früher geschildert, den Akosmismus. Ihre Aehnlichkeit besteht darin, daß sie in gleicher Weise darauf ausgehen alles Besondere auf ein Allgemeines zurückzuführen. Man hat sie deswegen auch beide mit demselben Namen des Pantheismus bezeichnet. Darüber darf man ihre Verschiedenheit nicht übersehen. Die physische Ansicht der Dinge,

von welcher wir jetzt reden, nimmt nicht einen unwandelbaren Grund, sondern eine beständig sich verwandelnde und im Werden begriffene Natur an und behauptet, daß sie allein Wahrheit habe. Der Akosmismus leugnet die Welt, weil er nicht begreifen kann, wie bei dem Sein Gottes das Werden der Welt bestehen könne; die auf Physik sich beschränkende Denkweise leugnet das Sein Gottes, weil es ihr für die Wissenschaft zu genügen scheint die Erscheinungen aus dem allgemeinen Naturgesetze zu erklären. Der Akosmismus bleibt bei dem beharrlichen Sein Gottes stehen und kommt nur zur Immanenz der ewigen in sich verschlossenen Wahrheit. Die reine Physik, welche ausschließlich in der Erkenntniß der Natur die Wissenschaft sucht, gelangt nicht über die Natur hinaus zu Gott; man muß nicht erschrecken vor dem Wort, daß sie atheistisch ist in dem beschränkten Kreise ihrer Forschung. Die Physik lehrt von dem beständigen Werden der Erscheinungen, von der Entwicklung der natürlichen Kräfte ohne Anfang und Ende; mit einer unaufhörlichen Evolution der natürlichen Welt hat sie zu thun; ihre Wahrheit behaupten dabei das Werden und die Vielheit der in Wechselwirkung begriffenen Kräfte, aber über diese Wahrheit hinauszugehen und nach dem Anfange und dem Endzwecke des Werdens zu fragen, das liegt außerhalb ihres Bereichs. Wegen ihrer Aehnlichkeit sind diese beiden Denkweisen oft mit einander verwechselt worden; die wissenschaftliche Genauigkeit kann sie nicht ununterschieden lassen. Weil beide nur auf entgegengesetzten Einseitigkeiten beruhen, haben sie oft mit einander sich zu mischen gesucht; dadurch aber ist nur eine noch ärgere Verwirrung der Gedanken hervorgerufen worden, welche nur dadurch sich heben läßt, daß man jede von ihnen auf ihre wissenschaftlichen Beweggründe zurückzuführen und in ihrem beschränkten Gebiet festzuhalten weiß.

Das System der Immanenz wird dadurch widerlegt, daß es nicht nachweisen kann, wie es zu dem Unterschiede zwischen

wahrem Sein und Erscheinung kommen, also noch weniger, wie es dem Menschen begegnen könne von der Erscheinung sich täuschen zu lassen und sie für das wahre Sein zu halten. Den ersten Vorwurf kann man dem Systeme der Evolution nicht machen, aber der zweite bleibt auch an ihm haften. Es erkennt an, daß die Natur Kräfte in sich trägt, welche in Erscheinungen sich offenbaren; alle diese Erscheinungen aber, behauptet es, gingen gesetzmäßig vor. Soll nun auch der Irrthum zu den gesetzmäßigen Erscheinungen gehören? Wir sind nicht gewohnt ihn in diesem Lichte zu betrachten. Die Natur kann uns nicht täuschen; aufrichtig legt sie ihre Erscheinungen vor; wie verwickelt auch diese Zeichen der Wahrheit sein mögen, immer sagen sie den wahren Sachverhalt aus. Die Natur irrt nicht. Wird aber der Mensch von Naturerscheinungen zum Irrthum verleitet, so geschieht es nicht, weil er den Gesetzen der Natur folgt, sondern weil er sich ihnen entzieht, voreilig urtheilen will, und seine vorwitzigen Gedanken in die Geheimnisse der Natur einzudringen streben, wo die Erscheinungen im gesetzmäßigen Lauf der Dinge sie noch verborgen halten und die Gesetze des Denkens kein reifes und richtiges Urtheil gestatten.

Was nun weiter hieraus für unsern Gegenstand zu folgern ist, entspricht im Wesentlichen dem, was gegen die metaphysische Beurtheilung des Bösen gesagt wurde, nur mit einigen aus der Sache fließenden Abänderungen. Wie mit dem Irrthum im Besondern, so ist es mit dem Bösen überhaupt. Die Naturwissenschaft kann es nicht begreifen, es ist ihr also nicht vorhanden, ein Nichtseiendes; was man so zu nennen pflegt, deutet sie nach ihrer Weise um und schiebt ihm eine Bedeutung unter, nach welcher es aufhören würde das Böse zu sein. Die natürlichen Kräfte lassen Beschränkungen zu; sie gestatten Hemmungen unter den verschiedenen sich beschränkenden Kräften an-

zunehmen; solche Hemmungen und Beschränkungen können als Uebel betrachtet werden im Vergleich mit anderen Entwicklungen, in welchen die Dinge der Welt weniger gehemmt und weniger beschränkt sich zeigen. Die Verrichtungen unter den verschiedenen Kräften der Natur in ihren Erscheinungen lassen noch manche andere Annahme zu, aus welcher sich erklären läßt, wie eine und dieselbe Kraft bald stärker sich hervorthut, bald schwächer erscheint. An periodischen Entwicklungen dieser Kräfte lassen die Erscheinungen des natürlichen Lebens uns nicht zweifeln; Durchgangspunkte in ihrer Entwicklung lassen sich annehmen, in welchen sie periodisch ihre Stärke zu neuen Anstrengungen sammeln müssen, so daß wir sie jetzt schwächer in ihren äußeren Leistungen finden, als ihre früheren Werke erwarten ließen. Genug, es ergeben sich dieser physischen Erklärungsweise mancherlei Mittel uns begreiflich zu machen, woher es kommt, daß wir Kräfte steigen und sinken sehen, wegen ihrer Stärke loben, wegen ihrer unerwarteten Schwäche tadeln, und die Gradunterschiede unter ihnen die gemeine Meinung zuletzt verleiten ihre Leistungen gut oder böse zu nennen. Auf Gradunterschiede der sich entwickelnden Kräfte läuft aber alles dies hinaus; Gesetzwidrigkeiten gestattet es nicht; die Gesetzmäßigkeit der Natur läßt keine Uebertretung zu. Was wir böse nennen, kann nur auf einen Mangel an Kraft, auf etwas Nichtseiendes in den beschränkten Naturkräften, etwas relativ Negatives hinauslaufen.

Vielleicht würde dem Naturforscher diese Zurückführung des Bösen auf Uebel und Verneinungen genügen können, wenn nicht der Irrthum wäre, den er auch im engeren Kreise seiner Forschung zu bekämpfen nicht aufhören kann. Sein Streit gegen ihn beginnt mit dem Anfange seiner Untersuchungen; sogleich richtet er sich gegen die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung. In ihr findet er nicht nur Kenntnisse von Erscheinungen ge-

sammelt; sie würden ihn nicht stören und nur zu tieferen Forschungen anspornen; auch Täuschungen allgemein verbreiteter Art und eine fabelhafte Ueberlieferung haben die Gewohnheit des Denkens verwirrt; von dem gemeinen Irrthum ist sie erfüllt, welcher die sinnlichen Erscheinungsweisen der Naturkräfte für die wahren Eigenschaften und das wahre Sein ihrer Gründe gelten läßt. Wenn er alsdann weiter fortschreitet in seinen Entdeckungen, so mag es ihn selbst überraschen zu finden, daß diese Vorurtheile des Sinnenscheins so fest eingewurzelt sind in seinen eigenen Meinungen, daß er beständig neuer Anstrengungen bedarf, um ihre Reste von seinen Gedanken abzuwehren, daß auch neue Vermuthungen sich ihm aufdrängen, welche, eine Zeit lang mit zu großem Eifer und zu rascher Zuversicht gehegt, zu neuen Vorurtheilen heranwachsen und nicht aufhören, den Streit gegen den Irrthum neu zu beleben. Alles, was so bestritten werden muß, ist nun nicht eine gesetzmäßige Naturerscheinung, so daß unsere Kenntnißnahme von ihr die Naturkenntniß bereichern müßte; die Irrthümer außer und in der Naturforschung sind nicht bloß Schwächen, Mängel und Hemmungen im Verständniß der Wahrheit, welche gesetzmäßig eintreten müßten; sie werden vom Naturforscher selbst von einem ganz andern Gesichtspunkte aus bestritten, als Verstöße nemlich gegen das Gesetz des richtigen Denkens, als hartnäckige Verblendung und Verleugnung der Wahrheit. Und diese Hartnäckigkeit, welche wir unsern Gegnern vorwerfen und auf welcher wir uns selbst ertappen, worauf beruht sie? Wir suchen Leidenschaften auf, um sie zu erklären; wir werfen unsern Gegnern Ehrgeiz, Parteisucht, Vorliebe und Abneigung vor, genug allerlei Verkehrtheiten des Willens, welche die ruhige Forschung nicht stören sollten. Der böse Wille, welcher dabei zum Vorschein kommt, wird weder als eine natürliche Erscheinung noch als ein Mangel und eine Verneinung angesehen.

Die Beurtheilung des Guten und des Bösen von rein physischem Standpunkte ist eine Einseitigkeit; was wir ihr entgegenzusetzen haben, liegt im Wesen der Naturwissenschaft, welche ihre Einseitigkeit sich selbst bekennen muß, wenn sie über sich und über ihre Stellung unter den Wissenschaften sich zum Bewußtsein kommt. Der Naturforscher betrachtet alle Gegenstände seiner Untersuchung als Producte des allgemeinen Naturgesetzes und seiner Nothwendigkeit; folgerichtig kann er hierin sich bewegen, so lange er im Kreise seiner theoretischen Forschung bleibt. Aber eben dies ist keinem Menschen erlaubt nur im Kreise der Theorie zu bleiben, am wenigsten in dem Kreise der Theorie einer besondern Wissenschaft; er muß aus ihm heraustreten, sollte es auch nur sein, um seine eigene Praxis in der Herstellung dieser Theorie zu betrachten; denn auch seine Theorie ist ein Werk des praktischen Lebens, eine Arbeit seines Willens, seiner Wahl. Sowie nun der Naturforscher hierzu kommt und anfängt auf sich und seine Wissenschaft zu reflectiren, hat er die Nothwendigkeit erkannt etwas anderes in den Kreis seiner Ueberlegungen zu ziehen als die Natur und ihre Gesetze. Denn seine Wissenschaft ist nicht ein Werk der Natur, sondern der menschlichen Kunst und des menschlichen Willens. Die Natur beschaut sich nicht selbst, sondern der Mensch, die Vernunft beschaut sie. Der Mensch muß alle Kräfte seines Willens, seinen ganzen Fleiß, seine ganze Beharrlichkeit und leidenschaftslose Ruhe aufbieten, um ihrer Wahrheit auf die Spur zu kommen. Daher kommt es, daß Irrthümer anderer und sein eigener voreiliger Wille, wenn er vom Schein der Wahrheit sich täuschen läßt, den Unwillen und den Tadel des Naturforschers aufregen, und er nicht unterlassen kann ein moralisches Urtheil über das Treiben der Menschen in der Erforschung der Natur abzugeben. Wenn er seines eigenen Verfahrens und der Stellung seiner Wissenschaft zu dem Ganzen des menschlichen

Lebens sich bewußt bleibt, kann er sich nicht verhehlen, daß er mit seiner Theorie sittliche Zwecke betreibt. An dieses sein Treiben, in welchem er seinen sittlichen Beruf findet, muß er den Maßstab des Guten und des Bösen anlegen, und wenn er vom richtigen Wege, der zum Zwecke führen würde, abirrt, kann er sich nicht damit entschuldigen, daß er nur nach dem Gesetze der Natur geirrt habe, vielmehr muß er sich schuldig bekennen seines Vergehens gegen das Gesetz der Vernunft, das Gesetz des richtigen Denkens.

7. Das Negative und Relative im Bösen.

Unsere Beweise gegen die Lehren, welche das Böse auf das Nichtseiende oder auf die Mängel in der Welt zurückführen wollen, laufen darauf hinaus, daß wir der Metaphysik und der Physik das Recht bestreiten die ethische Betrachtungsweise aus dem Kreise der Wissenschaft zu verdrängen. Sie berufen sich darauf, daß Metaphysik und Physik nur ihrer selbst bewußt zu werden brauchen, um ihre eigene ethische Bedeutung zu erkennen. Sie müssen über sich selbst zu reflectiren anfangen, dann werden sie nicht leugnen können, daß sie ihre Pflichten haben und ihre Pflichten übertreten können, daß sie Zwecke der Wissenschaft und der menschlichen oder sittlichen Bildung verfolgen, welche nicht vernachlässigt werden sollten. Damit tritt die Berücksichtigung der Zweckursachen ein, welche die Naturwissenschaft von sich zurückweist und die Metaphysik in Zweifel stellt, um die aber die Moral in allen ihren Untersuchungen

sich dreht. Daß die Wissenschaft überhaupt sie nicht übersehen darf, stellt sich am augenscheinlichsten am Irrthum heraus, welcher das Zweckwidrige und Unvernünftige in allen Wissenschaften zu sein nicht ableugnen kann, welchen zu meiden alle Wissenschaften sich anstrengen und welcher dadurch auf das Eindringlichste uns einschärft, daß die Wahrheit der Zweck ist, welcher in aller wissenschaftlichen Forschung als Zweckursache in uns wirkt. Eben dies läßt uns die Wissenschaft als einen Zweig unseres praktischen Lebens, als eine ethische Aufgabe erkennen und zwingt uns auch unsere Urtheile der sittlichen Schätzung zu unterwerfen und als Werke unseres Willens oder als Willensacte zu betrachten.

Wenn wir aber so das ethische Urtheil der metaphysischen und physischen Betrachtung der Dinge als eine wissenschaftlich nothwendige Ergänzung zur Seite setzen, so beseitigen wir diese dadurch nicht. Ihre Grundsätze muß auch die Ethik anerkennen, da die Metaphysik von allem Sein, auch dem sittlichen, die Physik von aller Natur, welche Grundlage des sittlichen Lebens ist, handelt. Wenn beide Wissenschaften daher in dem Bösen etwas Nichtseiendes, d. h. einen Mangel in der Welt finden, so werden wir dem auch nicht widersprechen dürfen.

Hiervon wird uns auch überzeugen können, daß nicht allein Metaphysiker und Physiker zur Verbreitung der Formel, das Böse sei das Nichtseiende, beigetragen haben, sondern auch viele Männer, welche das sittliche Leben sehr wohl zu würdigen und vom Sein und seinen physischen Processen zu unterscheiden wußten. Sie werden etwas Verneinendes in ihm gefunden haben, welches ihnen so stark in die Augen fiel, daß sie darüber das Bejahende in ihm übersehen konnten. Die Zahl dieser Männer ist in der That noch größer, als auf den ersten Blick scheint, denn es ist auch manche Formel ersonnen worden, welche die rein negative Natur des Bösen gleichsam verhüllen sollte,

sie aber doch deutlich genug verräth. So hat man das Böse als das Durchgeborenwerden der Individuen durch alle Stufen der Endlichkeit oder als den Durchgangspunkt zum Guten oder als eine Schwäche, wenn nicht gar eine Krankheit der menschlichen Natur bezeichnet, anderer Ausdrücke zu geschweigen, welche aufzuzählen zu weitläufig sein würde. Auch die gewöhnliche Meinung schließt sich dieser Ansicht an, wenn sie im Bösen Ohnmacht des sittlichen Entschlusses, Ungehorsam gegen das sittliche Gebot und andere Mängel findet; die Moralisten, welche nur die negative Seite im Bösen hervorkehren wollten, haben gemeint, die gewöhnliche Denkweise wäre hierin nur nicht entschieden genug und dränge nicht bis zu der Erkenntniß durch, daß nur in solchen Mängeln das Böse bestehe.

Wenn wir von der Metaphysik und der Physik zur Ethik kommen, so können wir die Wahrheit uns nicht verleugnen, daß im Bösen etwas Negatives liegt. Diesen Durchgangspunkt durch die erstere zu der letztern können wir aber auch in wissenschaftlicher Untersuchung uns nicht ersparen, denn ehe an ein sittliches Leben zu denken ist, muß Leben, und ehe Leben, muß Sein vorhanden sein und erkannt werden. Wenn daher im Sein und im physischen Leben uns Verneinungen entgegentreten, so werden sie auch auf das sittliche Leben übergehen, und es wird nur die Frage sein, wie weit dieselben ausreichen uns das Böse erkennen zu lassen. Hierzu müssen wir etwas genauer in die Lehren der Metaphysik und der Physik eingehen.

Von metaphysischem Gesichtspunkte aus haben wir in dem Leben selbständiger Dinge eine allmälige, graduelle Entwicklung ihrer Kräfte zu sehen. Die Kräfte wachsen in ihrer Uebung; das Leben ist eine fortschreitende Verwirklichung dessen, was im Anfange desselben nur der Möglichkeit nach, als Anlage, dem lebendigen Dinge beiwohnte. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir jeden folgenden Lebensact als einen Fortschritt gegen

den frühern ansehen. Das frühere Leben brachte etwas zur Fertigkeit, was vor ihm nur als Anlage vorhanden war; diese Fertigkeit geht auf das spätere Sein des Dinges über, und von ihr aus schreitet das spätere Leben zu einem höheren Grade der Entwicklung fort. Dürften wir hierbei stehen bleiben, so würden wir sagen müssen: Fortschritte im Leben finden beständig statt; Stillstand und Rückschritt ist in ihm unmöglich. Diese Rechnung der Metaphysik wird aber durch die Gesetze der Natur ergänzt und berichtigt. Das physische Leben läßt periodische Abschnitte gewahr werden, und der gradlinige Lauf des Fortrückens in der Entwicklung wird durch diese Perioden unterbrochen; es treten auch Rückschritte auf, und der ganze Lauf des irdischen Lebens stellt sich zuletzt, nach unsern physischen Erfahrungen, wie ein Kreislauf dar, in welchem einer Periode der Fortschritte eine andere der Rückschritte folgt, und wie mit der Schwäche der Jugend begonnen, so mit der Schwäche des Alters geschlossen wird. Von ethischem Standpunkte aus wird man weniger geneigt sein, einen solchen Kreislauf des Lebens zuzugeben, weil die sittliche Beurtheilung auf Zwecke dringt und der Kreislauf des Lebens zwecklos sein würde. Doch muß man sich eingestehen, daß die sittliche von der natürlichen Entwicklung nicht unabhängig ist und namentlich deren periodischem Verlaufe sich nicht entziehen kann. Daher sieht man sich gezwungen anzunehmen, daß auch im sittlichen Leben den Fortschritten Rückschritte folgen können.

Es sind die Gradunterschiede, welche in diesen Betrachtungen hervortretend den Anknüpfungspunkt bieten für die Lehren, welche in dem Bösen nur eine Verneinung sehen. Jeder Fortschritt im Leben bringt uns seinem Zwecke näher und ist daher gut, jeder Rückschritt ist zweckwidrig, weil er vom Zwecke entfernt. Fortschritt und Rückschritt unterscheiden sich aber nur der Größe nach und bieten nur quantitative Unterschiede. Der

Fortschritt giebt die positive, der Rückschritt die negative Größe ab in der Bewegung nach dem Zwecke zu. Nach dem höhern oder niedern Grade muß auch alles in der sittlichen Bildung gemessen werden, und das Böse bezeichnet uns nur die Verneinung des höhern Grades, welcher hätte eintreten sollen, wenn der Fortschritt ungestört geblieben wäre. Diese Abschätzungen des Bösen gegen das Gute bieten eine große Mannigfaltigkeit dar, weil die Verhältnisse, in welchen der sittliche Fortschritt zu den Störungen durch die Natur steht, in jeder Person und in jeder Lage des Lebens anders sich gestalten; sie geben daher auch hinreichenden Raum, um alle verschiedenen Arten des Bösen in ihnen unterzubringen. Das Gute ist der Gehorsam gegen das Sittengesetz; er muß gelernt werden; nicht mit einem Schlage ist er vollkommen vorhanden. Das Böse ist der Mangel an Gehorsam; er ist ebenso wenig ein absoluter Mangel; so lange noch sittliche Schätzung übrig bleibt, wird die Stimme des Gesetzes gehört, und man sucht nur Entschuldigung, wenn man ihr nicht sogleich gehorcht, und zögert ihr für diesen Fall volles Recht zuzugestehen. Alles daher, was wir böse nennen, läuft auf verschiedene Grade des Ungehorsams gegen das Sittengesetz hinaus und bezeichnet nur eine Verneinung des Guten in größerem oder kleinerem Maße.

Wir werden nicht leugnen können, daß diese Ansicht etwas Richtiges ausspricht, soweit sie den Grundsätzen der Metaphysik und Physik Folge leistet; ob sie der Moral genug thut, ist eine andere Frage. An jene uns anschließend können wir die Ueberzeugung nicht zurückweisen, daß im Bösen ein Mangel liegt. Gegen das Beste bleibt es in Rückstand. Das Böse würde gar nicht vorkommen können, wenn es nicht einer Mitte des Lebens angehörte, in welcher höhere und niedere Grade der Entwicklung schwankten, und die lebendigen Dinge noch der Vollkommenheit ihres Seins ermangelten. Wenn aber bei

Unterscheidung des Guten und des Bösen die Gradunterschiede nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, so folgt daraus nicht, daß sie allein auf diese zurückgebracht werden könne.

In dieser metaphysischen und physischen Abschätzung des Bösen vermissen wir die Berücksichtigung des Willens. Besonders fühlbar macht sich dieser Mangel darin, daß die Rückschritte in der Entwicklung des Guten von dieser Ansicht nur den Störungen der Fortschritte durch die Hemmungen des physischen Lebens zur Last geschrieben werden. Wenn man dabei auch wohl den bösen Willen miterwähnt, so betrachtet man ihn doch nur als einen Naturproceß, welchen die schwache Kraft des Menschen nicht abwehren könnte. Daß er etwas Positives ist, tritt nicht hervor, wenn man ihn nur als schwachen Willen gelten läßt oder nur einen Mangel des Willens in ihm sieht. Aber damit stimmt unsere Erfahrung nicht überein; die Erscheinung des Bösen, von welcher unsere Untersuchung ausgeht, läßt uns vielmehr den Willen, welchen wir für böse erklären müssen, als eine sehr positive und kräftig eingreifende Thätigkeit erkennen. Darüber können wir uns nur auf die Erfahrung eines jeden Einzelnen berufen, weil wir das Böse zuerst in uns selbst finden. Jeder wird sich sagen müssen, wenn er in Streit geräth mit sich selbst und seinen Willen anklagt, daß sein Tadel wohl zuweilen die Schlaffheit seines Willens trifft, aber auch nicht seltener seinen Ungestüm. Selbst aber wenn über Schlaffheit und Mangel an gutem Willen geklagt wird, ist der Wille noch stark genug dem bessern Urtheil Widerstand zu leisten und es außer Wirkung zu setzen. Wenn nun das bessere Urtheil nicht ohne positive bewegende Kraft ist, so wird sein Gegner, der böse Wille, welcher es besiegt, noch weniger ohne positive bewegende Kraft sein können. Die Erscheinung des Bösen haben wir in einem innern Streit gefunden; darf man einen solchen Streit für einen reinen Mangel erklären? Es würde auf einen

leeren Wortstreit hinauslaufen, wenn man sagen wollte, er wäre doch auch nur ein Unfriede und etwas Negatives. Das Urtheil, welches dem Gesetze uns unterwerfen will, und der Wille, welcher dem Gesetze widerstrebt, erheben diesen Streit, und beide gehen aus positiven Beweggründen hervor. Erst durch die Beachtung dieser kommen wir zur sittlichen Schätzung des Bösen.

An diese Bemerkungen über das Negative im Bösen schließt sich eine andere Lehrweise an, welche wir zurechtrücken müssen, wenn wir den richtigen Weg zur Beurtheilung des Bösen uns frei machen wollen. Man hat gesagt, das Böse wäre nur etwas Relatives. Es leuchtet ein, daß dieser Satz mit der Lehre vom Negativen im Bösen zusammenhängt, wenn man sich daran erinnert, daß die Verneinung nur in Verhältniß zu einem andern, welches von ihr verneint wird, gedacht werden kann.

Der erste Anblick lehrt, daß der Satz, das Böse sei relativ, ebenso unvollständig und vieldeutig ist wie der Satz, das Böse sei etwas Negatives. Denn jedes Verhältniß setzt zwei Glieder voraus. Wenn das Böse in einem Verhältnisse bestehen soll, so muß man fragen, was das Andere sei, im Verhältniß zu welchem es den Namen und die Bedeutung des Bösen annimmt. So viele Antworten, wie auf diese Frage gegeben werden können, in so viele Meinungen wird die Lehre sich spalten, welche durch diesen Satz ausgedrückt werden soll.

Beim Relativen denkt man zuerst an die Größenverhältnisse der Mathematik. Da diese Wissenschaft mehr als andere auf Genauigkeit ihrer Bestimmungen hält, hat sie auch zuerst bemerklich gemacht, daß alle ihre Messungen des Großen und des Kleinen für sich genommen nichts aussagen, weil jeder Gegenstand sowohl groß als klein ist, je nachdem er mit dem einen oder dem andern Gegenstande verglichen wird. Wenn daher von der Relativität des Bösen die Rede war, so mußte auch

der Gedanke zuerst darauf fallen, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nur die sittliche Größe oder das Maß der sittlichen Bildung bezeichnen sollte. Das Böse würde hiernach nur böse sein im Vergleich mit dem höheren Grade der sittlichen Bildung, welcher von ihm nicht erreicht würde. In der Bestimmung seiner Bedeutung käme es nur auf eine Vergleichung an mit einem andern, ihm Aeußern.

Wir haben nicht nöthig auf eine weitere Widerlegung dieser Ansicht uns einzulassen, da sie in allen Stücken mit dem zusammenfällt, was wir soeben widerlegt haben. In der nacktesten Gestalt geht sie auf die Zurückführung der sittlichen Unterschiede auf die Gradunterschiede der Metaphysik aus, wie denn auch die mathematischen Untersuchungen über die Quantität der Metaphysik angehören.

Der physischen Untersuchung über das Uebel wendet sich eine andere Ansicht von der Relativität des Bösen zu, nemlich die, welche es für das Schädliche hält. Nutzen und Schaden treffen das Leben von außen mit physischer Nothwendigkeit, sind aber durchaus relativ, denn was dem einen nützlich ist, ist dem andern schädlich, und umgekehrt. Das Verhältniß haftet hierbei an den einzelnen Dingen, welche sich gegenseitig ausschließen und jedes für sich, wie es im physischen Leben ist, ihr Wohl und Weh haben. Es bedarf keines weitern Beweises, daß diese rein physische Deutung für die sittlichen Unterschiede nicht genügen kann.

Sie hat sich aber eine ethische Bedeutung zu geben gesucht, indem sie in den Unterschied zwischen Nützlichem und Schädlichem eine Beziehung auf die sittliche Gesellschaft der Menschen brachte, denn dadurch mußte sie an deren Wesen Theil erhalten. Was nützlich ist für das allgemeine Wohl dieser, ist gut; was ihr Schaden bringt, ist böse. Diesen Unterschied haben die Menschen durch ihre Gesetze festgestellt, das Gemeinschädliche verboten, das

Gemeinnützliche geboten; daher haben auch Gutes und Böses den Schein einer allgemeingültigen Bedeutung angenommen, weil alle Menschen im gesellschaftlichen Verkehr diesen Unterschied in diesem Sinn gelten lassen; aber was allgemein gilt, verdient darum noch nicht allgemein zu gelten, und der Begriff des Bösen verliert noch nicht seine Relativität, weil er das für alle Menschen Schädliche bezeichnet. Wir wollen unbeachtet lassen, daß die menschlichen Gesetze nicht überall und zu jeder Zeit in gleicher Weise über Gutes und Böses entscheiden, daß sie vielmehr die verschiedenen Verhältnisse und Bedürfnisse des Ortes und der Zeit bedenken; wenn wir auch von dieser Verhältnißmäßigkeit absehend ein Gesetz annehmen, welches für alle Menschen gleich nach Schädlichem und Nützlichem für die gesammte Menschheit über alles entscheiden könnte, so würden wir doch noch immer zu sagen haben, daß die Unterschiede, welche es macht, nur im Verhältniß zum Nutzen und Schaden der ganzen Menschheit festgestellt wären; es würde also dabei bleiben, daß Gutes und Böses nur relativ von einander sich unterscheiden.

Es ist dies die Ansicht der Utilitarier. Wir können nicht leugnen, daß sie dem Unterschiede zwischen Gutem und Bösem eine sittliche Bedeutung beilegt, und sind weit entfernt von der Härte des Urtheils, welche sie unbedingt als unsittlich verwirft. Die Rigoristen, welche dies thun, sollten sich doch prüfen, ob sie nicht selbst Nutzen und Schaden für das öffentliche und das private Leben bei ihren sittlichen Entschlüssen in Anschlag zu bringen pflegten. Aber billigen können wir den Utilitarismus doch nicht. Eine sittliche Bedeutung in seine Unterscheidung des Guten und des Bösen zu legen gelingt ihm nur dadurch, daß er die sittliche Gesellschaft der Menschen voraussetzt und auf sie als einen sittlichen Zweck Nutzen und Schaden bezieht. Wenn diese Gesellschaft nicht sittliche Zwecke zu verwirklichen

strebte, so würde das, was ihr Nutzen bringt, keinen sittlichen Werth haben. Nutzen und Schaden haben ihre Bedeutung nur im Verhältniß zu dem, was von ihnen betroffen wird; sollte dies keinen Werth an sich haben, so würde auch der Nutzen dem Schaden nicht vorzuziehen sein. Daher ist es vergeblich den Vorzug, welchen wir dem Guten vor dem Bösen geben, nur auf Nutzen und Schaden zurückführen zu wollen; in letzter Entscheidung muß er darauf beruhn, daß etwas einen Werth an sich hat, nicht aber nur als Mittel zum Nutzen eines andern dient.

Die Wendung der Lehre, welche der Utilitarismus nimmt, macht uns aber aufmerksam auf andere als die bisher betrachteten Verhältnisse. In den beiden zuvor besprochenen Ansichten wurde die Relativität des Bösen nur in äußern Verhältnissen gefunden. Wenn es als ein niederer Grad des Guten betrachtet wird, so beruht das auf einer ganz äußerlichen Vergleichung mit andern Graden, welche das Böse selbst gar nicht betrifft. Wenn es für das Schädliche erklärt wird, so haben wir nur mit einem äußern Verhältniß desselben zu thun zu dem, welchem es Schaden bringt. Wenn wir es aber jetzt als das Schädliche für die sittliche Gesellschaft der Menschen betrachten, so kehrt sich dabei ein innerliches Verhältniß heraus in dem sittlichen Reiche. Das Gute fordert die Ordnung, das zweckmäßige Verhältniß seiner Glieder; wenn sie in Misverhältniß zu einander treten, dann findet das Böse statt. Es würde sich nun fragen, ob die Relativität des Bösen nicht in solchen innerlichen Misverhältnissen im sittlichen Reiche gefunden werden könnte.

Doch es leuchtet ein, daß wir hierbei nicht stehen bleiben können; denn die sittliche Gesellschaft der Menschen ist selbst ein Werk des sittlichen Lebens, welches aus dem Urtheil über Gutes und Böses hervorgegangen ist. Wenn wir daher aus dem Verhältnisse zu ihr das Urtheil über das Böse entnehmen

wollten, so würden wir uns nur im Kreise bewegen. Man wird zugestehen müssen, daß die in ihm geltenden Gesetze noch nicht so vollkommen sind, daß sie einen endgültigen Abschluß für das sittliche Urtheil abgeben könnten. Ganz ohne Wahrheit dürfte aber doch die Meinung nicht sein, daß was gegen das Urtheil der sittlichen Gesellschaft verstößt, für böse zu halten wäre; dem Kreise im Urtheil, welchen wir ihr vorwerfen, liegt doch die Wahrheit zu Grunde, welche jeder Theil des Kreises für sich behaupten darf; denn der Beweis im Kreise ist nur deswegen fehlerhaft, weil er kein Beweis ist; seine Sätze können alle richtig sein, nur daß sie nicht bewiesen sind. Für das gewöhnliche praktische Urtheil giebt es daher auch eine sehr starke Voraussetzung ab, daß etwas böse sei, wenn es in Misverhältniß mit den unter den Menschen geltenden Gesetzen steht.

Wir haben diese Ansicht jedoch nur erwähnt, um sie zum Zeugniß zu gebrauchen für den Weg, welchen wir in der Forschung über das Böse einschlagen müssen. Sie lehrt uns, daß sein Begriff nicht gesucht werden dürfe in einem äußerlichen Verhältnisse des sittlichen Lebens, sondern, wenn er eine relative Bedeutung haben sollte, diese nur auf einem Verhältniß innerhalb des sittlichen Gebiets beruhen könne. Darauf weist die Lehre der Utilitarier und die gewöhnliche Schätzung des Bösen hin, wenn sie es an seinen Verstößen gegen die Ordnung der sittlichen Gesellschaft erkennt.

Daß wir ihm aber eine relative Bedeutung beilegen müssen, kann nach dem Frühern nicht zweifelhaft sein, weil wir gefunden haben, daß es ohne Verneinung nicht gedacht werden kann und eine jede Verneinung eine Relation in sich schließt. Ein absolutes, höchstes Gutes können wir uns denken, aber nicht ein absolutes Böses. Wenn man daher die Lehre von der Relativität des Bösen bestritten hat, so ist es ohne vollständige

Uebersicht über alle möglichen Verhältnisse geschehn. Man hatte Recht sie zu bestreiten, wenn man dabei nur an die äußern Verhältnisse des sittlichen Gebiets dachte, Unrecht aber, wenn man dadurch auch die innern Verhältnisse des sittlichen Lebens von der Rechnung ausschließen wollte.

Solche Verhältnisse finden sich nun theils im öffentlichen Leben der menschlichen Gesellschaft, theils im Leben der einzelnen Person. Die gewöhnliche Meinung, vom öffentlichen Verkehr der Menschen geleitet, legt jene ihrer Beurtheilung zu Grunde. Ihr ist alles böse, was der allgemeinen Meinung der Menschen vom Sittengesetze widerspricht und nicht Gehorsam leistet. Wir haben schon Gründe angeführt, welche uns abhalten hierin eine genügende, endgültige Entscheidung zu finden, den Hauptgrund werden wir aber darin zu suchen haben, daß sie das Böse zu sehr im Allgemeinen betrachtet und nicht genug auf die Elemente zurückgeht, aus welchen sich die Verhältnisse des sittlichen Lebens und besonders des Bösen zusammensetzen. Eben deswegen ist sie unfähig sichere Bestimmungen über das Relative im Bösen anzugeben und sieht sich gezwungen zu einem unsichern Maßstabe ihre Zuflucht zu nehmen in ihrer Berufung auf die allgemein verbreitete Meinung über das sittliche Gesetz. Indem wir dagegen auf eine genauere Bestimmung über die Verhältnisse der Elemente im Bösen dringen, bleiben wir unserm Satze getreu, daß wir nur durch eine gründliche Analyse des Bösen, welche bis auf seine kleinsten Bestandtheile zurückgeht, zu einer gerechten Würdigung desselben gelangen können. Zu ihr ist der erste Schritt, daß wir es im Leben, welches die einzelne Person abgesondert für sich führt, aufsuchen.

Ohne Schwierigkeit wird man bemerken, daß es in ihm eine ähnliche Form hat, wie im öffentlichen Leben. Gegen das allgemeine Gesetz empört sich der besondere Wille. Das Böse besteht in einem Misverhältnisse des Willens, welcher etwas

Besonderes will, zum Sittengesetze, welches im Urtheil eine allgemeine Ordnung des Lebens vertritt. Das ist nichts anderes, als was wir gleich anfangs an der Erscheinung desselben bemerkt haben. Wenn wir es relativ nennen, so geht das über seine Erscheinung nicht hinaus; wir ordnen es dadurch nur einem allgemeinen Kreise von Vorstellungen unter. Der Streit in ihm zwischen Willen und Urtheil läßt es uns als etwas erscheinen, was auf einem Misverhältniß innerer Entwickelungen beruht; ihr Misverhältniß setzt eine gegenseitige Beschränkung voraus, also auch eine gegenseitige Verneinung; in allen diesen Punkten tritt zu Tage, daß es nur als etwas Relatives gedacht werden kann.

Es gehört zu den mancherlei Misverständnissen und Uebertreibungen der Polemik, von welchen die Untersuchungen über das Böse erfüllt sind, daß man auch gegen die Lehre von der Relativität desselben sich gesträubt hat. Dazu hat nur gerechte Veranlassung gegeben, daß man durch sie den Unterschied zwischen Gutem und Bösem zu beseitigen gesucht hat, indem man die Verhältnisse, durch welche es bestimmt werden sollte, außerhalb des sittlichen Gebiets verlegte. Um dem zu begegnen, genügt es nachzuweisen, daß die Verhältnisse, in welchen es besteht, innerhalb der Sphäre des sittlichen Lebens liegen.

8. Die Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem.

Wir sehen uns also zurückgewiesen von den Versuchen durch Metaphysik und Physik dem Begriffe des Bösen beizukommen. Sie leugnen das Böse ganz oder lassen nur seine negative Seite sehen, geben aber keine Auskunft darüber, was für ein positiver Beweggrund zur Verneinung des Guten führe. Wir gestehen zu, daß etwas Negatives im Bösen ist, ein Ungehorsam gegen das Sittengesetz; aber wenn dieser Ungehorsam nur schlechthin Mangel an Gehorsam wäre, so würde auch die leblose Natur die Schuld des Bösen an sich tragen. Soll das Böse Schuld auf sich laden und strafbar sein, so werden wir voraussetzen müssen, daß ein verwerfliches Motiv zu ihm treibe, und in diesem werden wir etwas Positives zu suchen haben. Nur die Auskunft über dasselbe kann unsern Forschungen über das Böse Genüge leisten. Um zu ihr zu gelangen, sehen wir uns wieder auf den psychologischen Standpunkt verwiesen, auf welchen wir uns schon zu Anfang gestellt haben.

Nur etwas genauer werden wir ihn jetzt bezeichnen können. Schon früher sprachen wir von der ungewissen Stellung der Psychologie im Kreise der philosophischen Wissenschaften. Sie hat es mit der Logik zu thun; denn das Denken und seine Gesetze können von einer Lehre nicht unbeachtet bleiben, welche das Leben der Seele umfassen will. Dadurch fällt auch die Metaphysik ihr zu, weil diese die allgemeinsten Gesetze unseres Denkens, die Grundsätze aller Wissenschaften behandelt und das wissenschaftliche Leben der Seele von der Psychologie untersucht werden muß. Nicht weniger hängt sie in ihren Wurzeln mit der Physik zusammen; denn das Leben beginnt mit der thierischen Empfindung und Bewegung, wenn es nicht noch tiefer hinab

in den Processen der Vegetation seinen Ursprung zu suchen hat. Bei diesen niedern Graden des Lebens kann sie aber nicht stehen bleiben; mit der Moral muß sie sich beschäftigen, wenn ihr nicht der wichtigste Theil des Seelenlebens sich entziehen soll. Hiermit sind wir auf den Ort unserer Untersuchung gestoßen. Weder Metaphysik noch Physik können uns Auskunft geben über Gutes und Böses; in der Lehre vom sittlichen Leben haben wir sie zu suchen; aber auch in der Moral würden wir sie nicht finden können, wenn sie abgesondert betrachtet würde von den übrigen Theilen der Philosophie, denn ihr eigentlicher Gegenstand ist das gute und sittliche Leben, auf das böse und unsittliche kann sie nur nebenbei, zur Erläuterung durch den Contrast, ihr Auge richten. In der Lehre vom Bösen sehen wir uns daher verwiesen auf das Grenzgebiet zwischen Physik und Moral, welches die Psychologie nicht unbeachtet lassen darf.

Schwerlich wird man hiergegen einen gegründeten Einwand machen können. Sehen wir einen Menschen fast ganz in thierischen Begierden versunken, so bedarf es der stärksten Gründe ihn von Schuld zu reinigen. Nur die, welche einen noch stärkeren Abscheu vor dem Bösen als vor dem thierischen Leben nähren, können sich versucht fühlen unsern Satz über den Ort des Bösen zu bestreiten. Freilich, es hat auch solche Menschen gegeben; ihre Denkweise ist sogar systematisch ausgebildet worden. Sie haben das unschuldige Leben der Thiere gepriesen und die Ruhe und den Frieden der Natur in den stärksten Contrast gestellt mit der Zwietracht und der nie gesättigten Begier der menschlichen Vernunft. Doch man wird darin kaum etwas anderes erkennen können als die gute Absicht zu einem zweckmäßigen Gebrauch ihrer höheren Kräfte die Vernunft zu ermahnen. Von den Thieren meinen wir, daß ihnen kein Wille zukomme, welchen sie misbrauchen könnten; dem Menschen

schreiben wir Willen zu und warnen ihn vor seinem Misbrauch.

Eben dies weist auf den Unterschied zwischen physischem und moralischem Leben hin. Das erstere vollzieht sich willenlos, mit Nothwendigkeit, das andere ist ein Werk des Willens und der Freiheit. In jenem haben die einzelnen Dinge, welche es leben, keine Selbständigkeit, sondern sind nur die Werkzeuge der Natur oder des allgemeinen Gesetzes der Wechselwirkung, welches sie als willenlose Mittel beherscht; in diesem gewinnen die einzelnen Dinge mehr und mehr ihre Selbständigkeit. Daher sind sie in ihrem physischen Leben unschuldig; auf das moralische Leben dagegen fällt die Schuld, aber auch das Verdienst; denn Schuld und Verdienst gehören zusammen, wie Tadel und Lob. Wer den unvernünftigen Thieren keine Schuld beilegen zu können meint, welche Scheuslichkeiten sie auch vollbringen mögen, der kann ihnen auch kein Verdienst zuschreiben. Darin aber liegt der tiefe Einschnitt, welcher die Natur von der Vernunft und dem sittlichen Leben scheidet, daß jene ohne alle Schuld, aber auch ohne alles Verdienst bleibt, dieser dagegen alles, was ihr zukommen kann, nur in eigener Schuld oder Verdienst zuwächst. Die Theologen haben sich gescheut, dem Menschen, dem Geschöpfe, Verdienst beizulegen, weil er alles der Gnade Gottes verdanke; sie haben sich nur an den Namen gestoßen; immerhin möge man einen andern Namen wählen, es bleibt dennoch richtig, daß die Natur für sich nichts gewinnt oder erwirbt und nur der Vernunft etwas zu eigen wird durch ihre Arbeit, und nur durch sie Güter ihr zufallen, welche sie als die Werke ihrer Thaten betrachten darf.

Wir haben schon gezeigt, daß die Naturwissenschaft vergeblich dagegen sich gesträubt hat etwas anderes als Natur gelten zu lassen. Wenn sie sich besinnt auf sich selbst, erblickt sie ein Werk des Menschen, ein Werk seines freien Denkens und kann

nicht umhin in den Irrthümern des Naturforschers seine Schuld, in seinen Entdeckungen sein Verdienst anzuerkennen. In den Werken der Menschen leuchtet uns ihre Kunst ein, in ihren Schöpfungen erblicken wir ihre Freiheit; einen guten Theil der menschlichen Kunst rechnen wir dem einzelnen Menschen zu. Nicht wie bei den Producten der Natur haben wir bei den Werken der Menschen Erscheinungen vor uns, deren Gründe wir nur ganz im Allgemeinen der Wechselwirkung tief verborgener Ursachen zuschreiben können, sondern bestimmte Personen lassen sich angeben, welche wir als die Urheber verantwortlich machen dürfen für das Gelungene oder Verfehlte. Der Unterschied beruht darauf, daß wir für die Producte der Natur kein bestimmtes Subject wissen, dem endgültig das in der Erscheinung eingewickelte Prädicat zuzurechnen wäre, für die Werke der Kunst aber ein solches gefunden haben und nun auch im Stande sind genauer in weitergehender Untersuchung zu unterscheiden, was in der Erscheinung des Werkes diesem Subjecte als Prädicat zugerechnet werden dürfe und was zufälligen Umständen zur Last falle. Man sieht, daß die Lehre von der Freiheit auf die Forderung sich stützt, welche wir an die genaue Urtheilsbildung überhaupt zu machen haben, für die gegebenen Prädicate die rechten Subjecte zu ermitteln. Die freie That ist Beweis für die Selbständigkeit ihres Thäters; wo wir dagegen nur Natur sehen, glauben wir kein selbständiges besonderes Wesen, sondern nur Werkzeuge des Allgemeinen vor uns zu haben. Einer Lehre, welche auf einer Forderung so allgemeiner Art beruht, würde man sich nur widersetzen können, wenn man sich der Annahme hingäbe, daß alle Erscheinung alleiniges Product des Allgemeinen wäre. Dies ist die Annahme der Evolutionslehre, welche wir schon widerlegt haben (Nr. 6, S. 56).

Wenn wir nun die Freiheit und Selbständigkeit besonderer,

für sich bestehender und für sich schaffender Individuen behaupten, so legen wir ihnen einen Willen bei, welcher in die Hervorbringung der Erscheinungen eingreift. Diesen Willen betrachten wir vorzugsweise als das Freie und als den Grund alles dessen, was übertragungsweise den Namen des Freien erhält. Die Handlungen der Person werden freie Handlungen genannt, weil der sie belebende Wille frei ist; die Person selbst nennen wir frei, weil sie Subject des freien Willens ist. Man hat sich davor zu hüten von diesem vielsinnigen Gebrauch des Wortes sich nicht in Schwierigkeiten verwickeln zu lassen. Im eigentlichen Sinne des Wortes kommt Freiheit nur dem Willen zu. Man kann sagen, sie bestehe darin, daß der Wille nicht gezwungen ist. Der Ausdruck enthält eine Verneinung. Es wird dadurch behauptet, daß der Wille keinem andern Subjecte oder keiner andern Ursache zugeschrieben werden kann als dem Wollenden. In dieser Verneinung liegt aber eine Bejahung versteckt. Wenn wir den Willen des Zwanges entheben, so ist damit gemeint der Zwang durch die Umgebungen, die Umstände, im Allgemeinen durch den ursachlichen Zusammenhang oder das allgemeine Naturgesetz; wenn er aber von dieser Abhängigkeit freigesprochen wird, wenn er nicht mit Nothwendigkeit bestimmt werden soll durch etwas außer ihm Liegendes, aber doch ein bestimmter Wille sein soll, so bleibt nur übrig, daß er sich selbst bestimmt. Dies ist das Positive im freien Willen. Daher ist auch allgemein anerkannt worden, daß darin das Kennzeichen des Freien liege, daß es sich selbst bestimme, und die, welche die Freiheit des Willens bezweifelt haben, sind dazu hauptsächlich durch den Zweifel gekommen, ob etwas sich selbst bestimmen könnte.

Es versteht sich von selbst, daß diese Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Willens vom Allgemeinen und von andern Subjecten nur relativ ist. Als ein Glied des Ganzen ist jedes

besondere Subject vom Allgemeinen abhängig, indem es zugleich das Allgemeine abhängig macht von sich; so weit jenes reicht, ist es dem Zwange unterworfen, so weit dieses, ist es vom Zwange frei. Die Selbstbestimmung des Willens schließt seine Unterwürfigkeit unter dem Ganzen nicht aus, und weil das Ganze wieder in viele selbständige Dinge sich theilt, kann jedes seiner einzelnen Glieder auch viele Bestimmungsgründe von außen empfangen und in sich selbst viele Bestimmungsgründe hegen, ohne daß dadurch die Freiheit des Willens aufgehoben würde. Von dieser Vielheit derselben und ihrer Vereinbarkeit mit der Willensfreiheit hängt es ab, daß die lebendigen Dinge nach vielen Seiten biegsam sind und zwar in demselben Grade, in welchem ihr Wille frei ist.

Hiervon wird man sich am leichtesten überzeugen können in der Betrachtung des freien Denkens. Je weiter der Gesichtskreis eines Menschen ist, um so mehr Beweggründe für sein Nachdenken eröffnen sich ihm; seine Vorstellungen dehnen sich aus; immer mehr Erscheinungen, Erfahrungen, bedeutsame Zeichen sammeln sich in ihm, jedes neuhinzutretende Zeichen wird ein Beweggrund für sein Nachdenken; aber die Menge dieser Bestimmungsgründe ist doch weit davon entfernt die Freiheit seines Denkens zu beschränken. Je verständlicher die Zeichen sind, um so stärker wird der denkende Mensch von ihnen zum Verständniß gedrängt; dennoch zum Verständniß können sie ihn nicht zwingen, wenn er nicht denken, nicht verstehen will. Nichts ist verständlicher als die belehrenden Worte anderer Menschen; mit dem größten Unrecht aber würde gesagt werden, daß der Schüler unfrei werde in seinem Denken, wenn er den fast zum Beifall zwingenden Beweisen seines Lehrers folgt. Nicht in demselben Maße, müssen wir sagen, in welchen die Vielheit und die Stärke der Bestimmungsgründe von außen wächst, nimmt die Freiheit des Willens ab.

Wenn nun viele Bestimmungsgründe den Menschen treffen, dann kommt es darauf an, was unter ihnen den Ausschlag giebt. Es tritt eine Wahl unter ihnen ein. Je weiter der Gesichtskreis des Menschen ist, um so mehr verschiedene Möglichkeiten liegen ihm vor; wenn aber der Wille frei sein soll, so müssen wir annehmen, daß er den Ausschlag in der Wahl gebe: Um so freier wird er in seiner Wahl sein, je mehr Bestimmungsgründe ihm vorliegen; sie sind Rathschläge, welche ihm ertheilt werden; sie bestimmen ihn in, aber nicht zu seiner Wahl; sie legen ihm nur die Wege vor, welche eingeschlagen werden können, die Mittel zum Zweck. Der Wille kann auf den Rath des Allgemeinen hören oder dem Rath besonderer Dinge folgen oder auch seine Motive nur seiner eigenen Person entnehmen, er kann versuchen diese verschiedenen Motive in Einklang unter einander zu bringen oder auch das eine in Widerspruch mit den andern durchzusetzen unternehmen.

Als psychologische Erscheinung läßt sich ein solches Wählen unter nach verschiedenen Seiten ziehenden Rathschlägen nicht ableugnen. Wir gehen oft durch eine lange Reihe uns hin- und herziehender Ueberlegungen hindurch, bis es zum Entschluß kommt, und sind uns deutlich der Vorgänge in einem solchen mit der Wahl beschäftigten Leben bewußt. Doch kann bezweifelt werden, ob der Wille den Ausschlag zum Entschluß giebt oder ob dieser nicht vielmehr der nothwendige Erfolg der vorhergegangenen Seelenbewegungen ist, in welchem wir auch ohne Zuthun unseres Willens unsere Beruhigung finden. Unsere Entscheidung hierüber ist nur hypothetisch. Wenn wir uns für das erstere entscheiden, so beruht dies darauf, daß wir glauben in dem vorliegenden Fall ein bestimmtes Urtheil abgeben zu können über das Subject, welchem der Entschluß zuzurechnen ist. Sollte er von uns fremden Motiven ausgehen, so würde er nicht unser Entschluß sein; damit wir ihn uns zurechnen

können, müssen wir annehmen, daß ihn unser Wille gefaßt hat. —

Auf einer solchen Annahme über den Willen, welcher den Ausschlag unter den Bestimmungsgründen giebt, beruhen alle unsere moralischen Urtheile. Denn in ihnen entscheiden wir uns über das, was einem bestimmten Subjecte zuzurechnen sei. Wir richten in ihnen über den Willen, über die Handlung, über den Charakter eines Menschen. Da mag es nun wohl gerathen sein uns an den Spruch zu erinnern: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Er soll uns zur Vorsicht mahnen in unsern Urtheilen. Aber jedes moralische Urtheil, wenn auch nur mit Vorbehalt einer künftigen genauern Entscheidung ausgesprochen, würde uns verboten sein, wenn wir keinen Entschluß, nicht einmal unsern eigenen, dem Willen eines Menschen beilegen dürften. Die Möglichkeit moralischer Urtheile setzt also voraus, daß der Wille den Ausschlag unter den Bestimmungsgründen giebt.

Die Vorsicht aber im Richten, welche uns eingeschärft wird, hat auch noch eine andere Seite. Um ein moralisches Urtheil fällen zu können, müssen wir annehmen, daß der Wille den Ausschlag giebt unter den Bestimmungsgründen; aber die Wahl, welche er trifft, muß nicht nothwendig zwischen dem Guten und seinem Gegentheil, dem Bösen, getroffen werden. Von den Beweggründen kann der eine besser, der andere weniger gut sein; es ist nicht gesagt, daß irgend einer unter ihnen schlechthin böse sein müßte. Wir haben schon von den Gradunterschieden geredet, welche beim Urtheil über das sittliche Leben nicht außer Acht gelassen werden dürften; wir haben auch auf die relative Bedeutung des Bösen verwiesen; damit stimmt es nicht zum besten, wenn darauf gedrungen worden ist, daß die moralischen Urtheile nur auf gut oder böse lauten dürften. Der Feinheit des sittlichen Urtheils würde das wenig entsprechen und

Vorsicht im Richten, welche uns empfohlen wird, wird uns vor dem unbedingten Verdammen dessen, was Tadel zu verdienen scheint, warnen sollen.

Man hat sich nicht warnen lassen und ist dadurch zu der Begriffsbestimmung der Freiheit gekommen, daß sie die Fähigkeit sei zwischen Gutem und Bösem zu wählen. Die Bedenken gegen die Wahlfreiheit werden hierdurch nicht wenig gesteigert. Denn wie das Böse schlechthin ein Bestimmungsgrund für den Willen werden könnte, läßt sich schwerlich begreifen. Wenn der Wille zum Bösen verlockt werden soll, so muß es etwas Gutes oder Begehrungswerthes an sich tragen, welches locken kann; den Schein des Guten muß es annehmen durch eine Aehnlichkeit mit ihm, und die Aehnlichkeit dürfte wohl immer einen Theil der Gleichheit in sich schließen.

Die Gründe, welche zu diesem Irrthum geführt haben, sind nicht schwer zu entdecken. Die Freiheit, welche dem Willen zukommt, hat man, wie schon bemerkt wurde, auf das Handeln übertragen. Die moralischen Urtheile aber, welche in der Gesellschaft der Menschen ausgesprochen werden, treffen zunächst die Handlungen. Daher werden im Verkehr der Menschen weniger die Absichten als die Werke beurtheilt. Ueber sie will man ein entschiedenes Urtheil, welches auf schuldig oder unschuldig lautet, und dessen praktische Folge die Strafe oder die Freisprechung von der Schuld ist. Man weiß sehr wohl zu unterscheiden, daß ein solches Urtheil nur die Legalität der Handlung, nicht die Moralität des Willens trifft; aber die Gewohnheit des Richtens übt auf unsere moralischen Urtheile ihren Einfluß aus, und wir verlangen über die Moralität des Willens ein ebenso entschiedenes Urtheil wie über die Legalität der Handlung. In den meisten Fällen ist es schwer zu entscheiden, ob es uns mehr darum zu thun sei zu wissen, was jemand will, als wie er handeln wird; denn unser moralisches Urtheil kommt

selten aus der Schwebe zwischen praktischen und theoretischen Absichten, und die erstern kümmern sich nur um den äußern Erfolg. Im praktischen Leben will man Entschiedenheit, und besonders im gemeinsamen Handeln im öffentlichen Leben hat man die Halbheit des Urtheils zu scheuen, welche in Zweifeln stecken bleibt und weder für die eine noch für die andere Seite sich zu entscheiden weiß. Dies ist der Grund, weswegen man nichts Mittleres gelten lassen will zwischen schwarz und weiß, zwischen gut und böse; es ist aber auch der Grund des parteiischen Urtheils.

Uns aber ist es nicht um ein solches ganz oder halb praktisches Urtheil zu thun; wir wollen eine rein wissenschaftliche Entscheidung, welche auch die wahrhaft gerechte und billige sein wird. Sie kann nicht annehmen, daß zur Freiheit des Willens die Wahl zwischen Gutem und Bösem gehöre, wenn man beide in einem absoluten Gegensatze sich denkt. Nur unter der Bedingung würde man diese Formel gestatten können, daß man den Gradunterschied und die Relativität zwischen Gutem und Bösem in die Rechnung aufnähme; nur zwischen Besserem und Schlechterem wird die Wahl getroffen. Die andere Bedeutung der Formel nimmt den Geist praktischer Parteilichkeit in sich auf; die Milde fehlt ihr und die Liebe, ohne welche wir nicht gleichmüthig richten können; sie hat es abgesehen auf die Uebung des Gesetzes, welches tödtet, und das Recht der Gnade vergessen.

9. Bedenken gegen den Begriff der Wahlfreiheit.

Die Angriffe gegen den Begriff der Willensfreiheit von der Seite der Naturwissenschaft haben wir erwähnt; wir haben sie kurz abweisen können durch die Hinweisung darauf, daß die Naturwissenschaft selbst nur durch das freie Denken zu Stande käme. Hierbei kommt auch eine Wahl vor in der Richtung des Denkens und zwischen verschiedenen Erklärungsweisen. Wenn man jedoch hartnäckig die Allmacht des Naturgesetzes vertheidigen will, kann man einwerfen, nicht unser Wille treffe sie, sondern die Natur der Dinge, welche unser Denken zur Wahl bestimme; die Nothwendigkeit des Denkgesetzes entscheide darüber, wie wir im Fortgange unserer Gedanken wählen müßten, und die Wahl des Willens gehöre nur der Erscheinung und nicht den Gründen der Erscheinung an. Man hat daher von der Nothwendigkeit des gesetzmäßigen Denkens oder von der logischen Nothwendigkeit geredet, als gehörte sie der Naturnothwendigkeit an.

Dieser Einwurf kann jedoch nicht zugestanden werden. Das Denkgesetz ist kein Naturgesetz, und die logische Nothwendigkeit darf nicht mit der Naturnothwendigkeit verwechselt werden. Darüber sollte man kaum ein Wort zu verlieren haben. Unser Denken ist ein Werk unserer Vernunft und ihrer Freiheit; es steht unter keinem Zwang der äußern oder der allgemeinen Natur. Die logische Nothwendigkeit zwingt niemanden richtig zu denken; sie ist sehr bedingt und zwar durch die Wahl des Willens. Wenn ich nicht will, nöthigt mich nichts den Folgerungen nachzugehn, welche in ihrem Gesetze liegen; ich kann sie abbrechen, wann ich will; meine Gedanken kann ich anderswohin richten; mein Wille muß in das Interesse gezogen werden, wenn ich fortfahren soll einer Reihe der Schlüsse zu folgen,

welche mich zuletzt einsehen läßt, daß ich nicht anders denken kann, als wie die Vernunft oder das logische Gesetz es mir gebietet. Ohne ein solches Interesse des Willens an der Erkenntniß der Wahrheit würde man weder sich noch andere unterrichten können. Das freie Denken, wenn es auch unter dem Gesetze der logischen Nothwendigkeit steht, gehorcht doch in allen Fällen der Wahl des Willens.

Was hat nun die parteiischen Anhänger der Naturwissenschaft zu einer so groben Verwechslung der logischen mit der physischen Nothwendigkeit verleitet? Wohl nichts anderes als die Furcht vor der Gesetzlosigkeit, welcher sie verfallen zu müssen glaubten, wenn sie der Wahlfreiheit Eingang gestatteten in unser Leben. Freiheit und Gesetzlosigkeit schien ihnen dasselbe zu sein. Wahl des Willens kann man Willkür nennen, und wie möchte sich Willkür mit dem Gesetze vertragen, welches nicht allein die Naturwissenschaft für den Lauf der Dinge verlangt, sondern auch die moralischen Wissenschaften für den Willen fordern müssen, weil sie nicht zugeben können, daß wir die Erscheinungen willkürlich und mit Verachtung des logischen Gesetzes deuten und behandeln. Ihren Streit gegen die Gesetzlosigkeit müssen wir mit ihnen theilen; wenn wir daher Freiheit des Willens auch im wissenschaftlichen Denken annehmen, so wird dies doch keine gesetzlose Freiheit sein, und die Wahlfreiheit, welche wir behaupten, wird sich auch mit Gesetzen für die Wahl vertragen können. Dagegen aber scheint es zu verstoßen, daß man annimmt, die Wahl könne das Böse und Gesetzwidrige wählen. Es liegt hierin ein Problem vor, über welches wir nicht hinwegkommen können. Um es zu lösen, müssen wir vor allen Dingen über das Verhältniß des freien Willens zum Gesetz uns unterrichten.

Nun fällt es ins Auge, daß der Name Gesetz in sehr verschiedenem Sinn gebraucht wird, wenn man von Naturgesetzen

und von Sittengesetzen redet und überdies noch andere Arten der Gesetze aufstellt in den Wissenschaften, welche mit den Grenzen zwischen Natur und sittlichem Leben sich beschäftigen, Gesetze der Sprache, der Gewohnheit, des Handelns, der Sitte, des Denkens, des Staats u. s. w. Bei dieser Verschiedenheit hat auch der Streit über den richtigen Gebrauch des Wortes sich einstellen müssen, und es hat nicht an solchen gefehlt, welche behauptet haben, Gesetze im wahren Sinne des Wortes gäbe es nur in der Natur. Sehr gewagt ist diese Behauptung; denn schwerlich wird sich bestreiten lassen, daß ursprünglich das Wort in Anwendung gekommen ist auf die Vorschriften für den sittlichen Verkehr unter den Menschen. Aber man stützte sich darauf, daß im moralischen Gebiete nur Gebote oder Regeln vorkämen, welche willkürlich gegeben würden und daher auch willkürlich übertreten werden könnten; von den Gesetzen im wahren Sinne des Wortes meinte man dagegen fordern zu dürfen, daß sie unbedingten Gehorsam erzwängen, und dies käme nur den Naturgesetzen zu. Diese Beschränkung selbst jedoch, welche man der Bedeutung des Worts in wissenschaftlicher Terminologie hat geben wollen, ist willkürlich und nicht einmal genau, denn auch die Naturgesetze können übertreten werden und gestatten Ausnahmen. Dies gilt ihrem Begriffe nach von allen besondern Gesetzen, welche nur über ein beschränktes Gebiet gebieten, weil sie von andern Gesetzen beschränkt und durchkreuzt werden. Daher würde nur von dem obersten oder allgemeinen Naturgesetze gesagt werden können, daß es ohne Ausnahme Gehorsam erzwänge, wenn wir auch auf den physischen Standpunkt uns beschränken wollten. Dagegen sehen wir, daß die Gesetze der unorganischen Natur sich gefallen lassen müssen den Gesetzen der organischen Natur zu weichen. Bisher ist es nicht gelungen die Bewegungen der Vegetation und der thierischen Willkür aus rein mechanischen Gesetzen zu erklären, und nur eine willkürliche

Annahme ist es, daß dies künftig gelingen werde. So lange das oberste Gesetz des Weltlaufs nicht aufgedeckt ist, wird sich kein Gesetz nachweisen lassen, welches nicht von einem andern Gesetze im besondern Fall lahm gelegt werden könnte.

Wenn wir daher Gesetzmäßigkeit für alles Geschehen fordern, so meinen wir damit die Gesetzmäßigkeit nicht der Natur, sondern des allgemeinen Weltzusammenhangs, welcher die Wechselwirkung als den Grund aller Erscheinungen fordert. Wir nehmen damit ein Gesetz an, welchem die Wirkungen aller Dinge eingeordnet sind. Es übertreten zu sehn, das würde uns nicht allein ein Wunder, sondern auch ein Frevel gegen Gottes Gebot oder ein widergöttliches Wunder sein. Das oberste Gesetz der Welt, darin stimmen alle überein, welche eine Welt ohne Grund sich nicht denken können, ist der allmächtige Wille Gottes, dessen Beschlüsse unfehlbar sind und auch durch das Böse nicht vereitelt werden können.

Freilich kann ich nicht vergessen, daß es Theologen gegeben hat, welche gelehrt haben, Gott habe seinen allmächtigen Willen und seine Allwissenheit zurückgehalten, um der Freiheit der Engel und der Menschen Raum zu geben; er habe das Böse, die Uebertretung seines obersten Weltgesetzes, zwar nicht gewollt, aber doch zugelassen. Diese Lehrweise aber widerspricht zu auffallend andern ihrer Sätze, als daß man in ihr einen vollen Ausdruck ihrer Ueberzeugungen sehen könnte. Nur ihre Verlegenheiten über Wahlfreiheit und Böses haben sie ihnen abgenöthigt; im letzten Ergebnisse müssen sie doch eingestehen, daß dem Willen Gottes, seinem Gesetze oder Gebote nichts widerstehen könne und selbst das Böse als Mittel zu seiner Ausführung ihm unterworfen bleibe.

Eine Willkür daher, welche das allgemeinste Weltgesetz übertreten und an die Stelle der Ordnung Unordnung im Ganzen setzen könnte, läßt sich nicht zugeben; aber von allen den be-

sondern Gesetzen, welche wir in der Wissenschaft unterscheiden, müssen wir einräumen, daß sie gegenseitig sich bedingen und einander Ausnahmen abnöthigen. Von der Natur wird die Vernunft des Menschen beschränkt, die Kunst des Menschen zwingt die Natur ihrem Willen nachzugeben. Jede von beiden hat ihre Gesetze, aber sie werden nur so weit erfüllt, als sie mit Macht umkleidet sind. Weit entfernt sind sie von der unbedingten Macht des göttlichen Gesetzes.

Ganz besonders klein jedoch scheint uns die Macht der menschlichen Gesetze. Die Gebote menschlicher Herscher, die politischen Gesetze der Völker, die Sitten kirchlicher Gemeinschaften, sie können den Willen der Verbrecher von gesetzwidrigen Handlungen nicht zurückhalten; selbst die Gesetze des Denkens, welche doch über alle Vernunft ihr Gebiet erstrecken, sie können nicht hindern, daß unzähligemal gegen sie gefehlt wird, wie viel weniger wird der schwache Wille des einzelnen Menschen so viel vermögen, daß er seinen Gesetzen, Regeln oder Grundsätzen in allen Fällen Gehorsam verschaffen könnte. Wenn wir auf dieses Gebiet der menschlichen Gesetze in Sitten, Sprache, Kunst, Wissenschaft u. s. w. unsere Beobachtung richten, so treten uns mehr Ausnahmen als Gesetzeserfüllungen entgegen. Dem ungeachtet bleiben sie Gesetze; im Gebiete ihrer Macht treiben sie zu Gehorsam an, nur dieses Gebiet ist klein und wird von unzähligen andern Gesetzen durchkreuzt.

Von vielen Mächten wird das Leben des Menschen beherscht; sie alle schreiben ihm Gesetze vor, Gesetze der unorganischen Natur, des vegetativen, des thierischen, zuletzt auch des vernünftigen und menschlichen Lebens, welche sich wieder in verschiedene Gebiete der sittlichen Uebung auf das mannigfaltigste verzweigen. Ein jedes von diesen Gesetzen giebt ein Motiv für unsern Willen ab. Wenn wir nun alle diese Motive in einem Entschluß zu vereinigen und zu befriedigen wüßten, dann würde kein Schatten des Verdachts an ihm

haften, daß er nicht in allen Stücken gesetzmäßig wäre; ein solcher Fall aber wird selten eintreten; die Collision der Gesetze ist häufig oder gewöhnlich; dann muß der Wille entscheiden und den Schein der Willkür und der Gesetzwidrigkeit über sich nehmen. Hierauf beruht das, was wir Wahlfreiheit nennen.

Wir sehen hieraus, daß die Freiheit des Willens die Wirksamkeit der Gesetze nicht aufhebt; sie wirken in den Motiven auf die Wahl, und wenn zuletzt einem von ihnen der Vorzug gegeben wird, so hören die andern doch nicht auf berücksichtigt zu werden. Gesetzlosigkeit findet daher in der Wahlfreiheit nicht statt, vielmehr Vielherrschaft der Gesetze, in welcher ihre Macht durch ihre Vielheit geschwächt wird und keins von ihnen so stark bleibt ohne die Beihülfe des Willens die Entscheidung zu geben. So pflegen wir wenigstens es uns vorzustellen, wenn wir die psychologischen Vorgänge im Leben der Menschen zergliedern.

Doch genauer allerdings würden wir uns ausdrücken, wenn wir nicht die allgemeinen Gesetze als die Urheber der wirklichen Vorgänge angäben, sondern die einzelnen Dinge und ihren Zusammenhang; denn sie sind die Träger der Gesetze. Ohne sie sind die Gesetze nur abstracte, in den Gedanken der Menschen bestehende Ursachen. Das Gesetz der Schwere ist nichts ohne schwere Substanzen, das politische Gesetz nichts ohne den Willen des Volks oder des Gesetzgebers. Hieran müssen wir uns erinnern, wenn wir nun noch eine neue Ursache einführen, den freien Willen nemlich, welcher den Ausschlag geben soll unter den übrigen Beweggründen, weil diese an sich ohnmächtig sein würden zur Vollziehung des Entschlusses. An diesem Punkt haften die Zweifel, welche gegen die Wahlfreiheit sich geregt haben, weil man sie für Gesetzlosigkeit hielt. Man meinte, die Wahl, welche dem Willen beigelegt würde, wäre gesetzlos, weil sie von keinem der allgemeinen Gesetze, welche auf den Willen einen Einfluß ausübten, getroffen würde. Man hat vergessen,

daß ein jedes einzelne Ding sein eigenes Gesetz in sich hat, nach welchem es in den Zusammenhang des Ganzen eingreift und ihn bilden hilft, daß daher auch der besondere Wille des Menschen nicht aufhört gesetzmäßig seine Wahl zu treffen, wenn er sie nicht allein nach allgemeinen Gesetzen der ihn umgebenden Welt trifft, sondern in ihrer Anwendung auf sich den Ausschlag giebt. Die Lehre von der Wahlfreiheit behauptet nichts weiter als diese Autonomie des freien Subjects, welche in jedem Augenblicke des freien Entschlusses ihr Recht behauptet unter den übrigen Ursachen des Weltzusammenhangs eine bestimmende Ursache abzugeben. Der Wille entscheidet sich nach seinem eigenen Gesetze.

Ueber diesen entscheidenden Punkt müssen wir uns noch etwas genauer erklären. Er ist der Streitpunkt unter den Deterministen und den Indifferentisten.

Die Letzteren irren offenbar darin, daß sie den Bestimmungsgründen gar keinen Einfluß auf die Entscheidungen des Willens einräumen wollen. Wenn dies wäre, würden sie gar keine Bestimmungsgründe sein. In den zweifelhaften Lagen, in welchen wir die Wahl des Willens am deutlichsten beobachten können, tritt unzweideutig auch das Gewicht eines jeden Bestimmungsgrundes hervor und drängt zur Entscheidung. Wenn er sie nicht bewirkt, so zeitigt er sie doch. Ohne den Bestimmungsgrund, welcher zuletzt obsiegt, würde die Wahl gar nicht eintreten können; die andern Bestimmungsgründe, welche weichen, verlieren doch nicht ganz ihren Einfluß; sie modeln die Stimmung der Seele; wenn sie an ihrem Rechte verkürzt sein sollten, so würden sie nicht aufhören Befriedigung zu fordern und immer wieder sich zu melden. Wenn es aber richtig ist, was wir behaupten, daß ohne den obsiegenden Bestimmungsgrund die Wahl gar nicht eintreten könnte, so haben wir den Indifferentisten auch einzugestehen, daß ebenso wenig die Entscheidung erfolgen könnte

ohne die Wahl des Willens und ohne sie die Bestimmungsgründe im Gleichgewicht schweben würden. Sie geben nur allgemeine Rathschläge; die Anwendung auf die besondere Person und den vorliegenden Fall muß der persönliche und gegenwärtige Wille hinzufügen. Er bringt die Person in Bewegung und läßt sie als Ursache auftreten, welche ihr eigenes Gesetz geltend macht im Laufe der Entwicklung. Dieser in der Person wurzelnde Beweggrund darf nicht fehlen, wenn eine Entwicklung eintreten soll, welche der Person selbst zugerechnet werden darf.

Die Deterministen dagegen sehen den Vorgang so an, als gäben die Bestimmungsgründe unter sich die Entscheidung ohne Beihülfe des Willens. Bei der Beurtheilung dieser Lehrweise müssen wir uns davor hüten die Einwirkung äußerer Einflüsse auf das innere Leben mit in Rechnung zu bringen. Denn Bestimmungsgrund wird etwas erst, wenn es aufgenommen worden ist in das Innere des Bewußtseins. Alle Bestimmungsgründe sind Elemente des Bewußtseins. Der Determinismus nimmt daher an, daß diese sich selbst unter einander abwögen, bis zuletzt der obsiegende Beweggrund zum Uebergewicht und zur Entscheidung gelangte. Man wird hierin den Irrthum vermuthen müssen, als wenn die Bestimmungsgründe selbständige Wesen wären und nicht abstracte Momente im Bewußtsein der Person. Darin bestärkt uns die Weise, wie die Deterministen das Innere des Menschen in eine Reihe von Acten des Bewußtseins zerlegen, in welcher der spätere immer vom frühern bestimmt werden soll. Denn sie beachten hierbei immer nur die einzelnen Acte und sehen nur darauf, daß jeder folgende Act einen Erfolg, ein Product des Frühern nicht allein in sich trägt, sondern ihrer Meinung nach nichts weiter ist. Dabei verlieren sie nun offenbar das Producirende außer Augen und behalten nur eine Reihe von Producten zurück. Das Producirende aber ist eben die Person, und ihr Wille, welcher das Bewußtsein macht.

Doch wir müssen dies etwas mehr im Einzelnen betrachten, um Wahrheit und Irrthum im Determinismus und Indifferentismus genauer abzuwägen. Der erstere läßt alles Spätere von den vorausgehenden Bestimmungsgründen abhängen; der andere möchte die früheren Bestimmungsgründe ohne alle Wirkung lassen, damit der gegenwärtige Wille ganz frei sich entscheiden könnte. Wir können in beiden nur einseitige Auffassungsweisen sehen, zwischen welchen wir die richtige Mitte zu suchen haben. Denn darüber wird kein Zweifel bestehen bleiben dürfen, daß wir Gegenwart und Vergangenheit der Person in Zusammenhang uns zu denken haben, ja auch die Zukunft der Person mit in Rechnung bringen müssen, wenn wir die Einheit ihres Lebens begreifen wollen. Wenn nun der Determinismus dieser vollständigen Rechnung sich entzieht und einseitig nur aus dem frühern Leben und den in ihm liegenden Bestimmungsgründen den gegenwärtigen Willen erklären will, so dürfen wir ihm nicht abstreiten, daß er so nicht ohne Grund verfährt. Denn die Zukunft ist dunkel und der Wille ist zwar gegenwärtig, geht aber doch immer auch auf etwas Zukünftiges, welches noch hervorgebracht werden soll durch Handlung und Ausführung. Für gerathener werden wir es also halten müssen im Wege des Determinismus unsere Erklärungen zu suchen, als auf Indifferentismus und Ahnungen der Zukunft uns in ihnen einzulassen. Der Vortheil, in welchem hierdurch diese Theorie ist, dürfte keiner der leichtesten Gründe für den Beifall sein, welchen sie in weiten Kreisen gefunden hat. Aber er darf uns nicht bewegen ihrer Einseitigkeit das Feld zu räumen. Wenn die Zukunft dunkel ist, so ist es doch gewiß, daß wir kein Urtheil über uns abschließen dürfen, ohne darauf zu achten, daß sie uns bevorsteht; wenn die Gegenwart schwer sich fassen und festhalten läßt, weil sie in die Zukunft hineinstrebt, so gehört doch ihr allein unser gegenwärtiges Leben und Denken, und

nur auf sie können wir unser Urtheil bauen; gäben wir die Selbständigkeit ihres Urtheils auf, so würden wir uns selbst aufgeben, und dazu kommen in der That die Deterministen, wenn sie uns wie Producte unserer Vergangenheit, d. h. wie Erscheinungen und Nachhall unseres frühern Lebens, betrachten. Die Lehre des Determinismus hat man in die populäre Formel gefaßt, niemand könne seinem Charakter zuwider wollen und handeln; man meinte damit, der Charakter schriebe sich aus den frühern Vorgängen her und in diesen lägen alle Bestimmungsgründe für das künftige Leben. Dabei würde in dem gegenwärtigen Augenblicke kein Willensentschluß stattfinden, und für das gegenwärtige Leben würde nur die Vergangenheit verantwortlich sein. Gegen diese Meinungen haben wir dem Indifferentismus sein Recht zu bewahren. Er streitet für den Menschen der Gegenwart und ist nur darin im Unrecht, daß er im gegenwärtigen Menschen den alten Menschen nicht wiedererkennen will. Der früher entwickelte Charakter, die früher gewonnene Bildung kann nicht ohne Einfluß bleiben auf unsern gegenwärtigen Willen, welcher den Weg in die künftigen Dinge sucht, wir sind aber auch nicht bloße Wiederholungen der bisher gewonnenen Bildung nur unter andern äußern Verhältnissen, sondern unser Leben schreitet fort in der Verwirklichung unseres Wesens, und unser Charakter, welcher niemals fertig ist, soll in gleicher Weise durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschaffen werden. Daher muß sich nicht allein die Gegenwart in die Vergangenheit, sondern auch die Vergangenheit in die Gegenwart und die Zukunft fügen, wenn sie alle mit einander ein zusammenhängendes, nach einem Gesetze geordnetes Werk erzielen sollen. Das erstere pflegt man viel leichter einzugestehen als das letztere; wenn man aber von dem Satze ausgeht, daß ein Ganzes nur aus der Zusammenfügung aller seiner Theile begriffen werden könne, wird man eingestehen müssen,

daß die kommenden Zwecke ebenso die vorangehenden Gründe wie umgekehrt diese jene bestimmen. Beide fügt die Gegenwart in einander. Die Aufgabe der Wahlfreiheit besteht dann darin die Nachwirkungen des frühern Lebens für die künftigen Zwecke zu verwenden und durch den gegenwärtigen Entschluß den Gewinn der frühern für die Zwecke der Zukunft zu sichern.

In der Schlichtung des Streits zwischen Determinismus und Indifferentismus wiederholen wir nur, was wir über das Verhältniß der Physik und der Ethik früher gesagt haben. Denn der Determinismus vertritt den physischen, der Indifferentismus den ethischen Gesichtspunkt. Wenn der erstere von dem Frühern, wo möglich von dem Frühesten, der ursprünglichen Natur, alles ableiten will, was im Spätern sich ereignet, so hat er eine physische Erklärung unserer Lebenserscheinungen im Auge; das Vergangene ist eine unbeugsame Nothwendigkeit für die Gegenwart; mag es ein Werk der Natur oder der Kunst sein, jetzt besteht es in der Natur, wird von ihr erhalten und behauptet, weil es nicht ungeschehen gemacht werden kann, seine Stelle mit unbedingter Macht. Wenn dagegen der andere behauptet, der Wille bestimme sich selbst nach seinem eigenen Gesetz und Begehren, so wendet sich dieser dem moralischen Gesichtspunkt zu und leugnet nicht sowohl alle Motive, sondern sucht die Motive vielmehr in der Zukunft, in den Zwecken, welche das sittliche Leben betreibt; denn das Begehren geht auf einen noch nicht gewonnenen Besitz. Der Determinismus fragt nach den bewegenden, der Indifferentismus nach den Zweckursachen. Den Streit aber zwischen beiden Erklärungsweisen dürfen wir am wenigsten in dem Grenzgebiete zwischen Physik und Moral dulden, auf welche, wie wir schon bemerkt haben, uns das Böse verweist. Die Physik haben wir schon daran erinnert, daß sie ein Werk menschlicher Kunst und ihrer Zwecke ist, die

Ethik daran, daß sie nur von einer natürlichen Grundlage aus ihre Zwecke betreiben kann; beide müssen sich mit einander versöhnen, wenn sie das Leben der Seele begreifen wollen. Diese Versöhnung hat der Wille zu übernehmen, weil er zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen bewegenden und Zweckursachen in der Mitte steht. Das ist sein eigenes Gesetz; er vertritt hierin die ganze Person, welche ihrem Begriffe nach ihr eigenes Gesetz in der eigenthümlichen Ordnung ihrer Lebensacte hat, weil er das Ganze des Lebens, die schon gewonnene mit der noch zu gewinnenden Bildung des Charakters in Verbindung setzt. Daß Zweckursachen Bestimmungsgründe werden können, ist die Voraussetzung der Ethik; sie kann aber auch in der gegenwärtigen Bewegung, in welcher sie die Person für ihre Zwecke zu gewinnen sucht, der physischen Beweggründe nicht vergessen, welche in dem bisherigen Sein und Gange des Lebens liegen.

Wir werden nicht nöthig haben weitläufig auseinander zu setzen, daß mit dem eigenen Gesetze des Willens auch die Beobachtung anderer Gesetze vereinigt sein kann. Mit der Selbständigkeit des gegenwärtigen Entschlusses verträgt sich der Gehorsam gegen den Rath der frühern Erfahrung und Bildung, mit der Selbständigkeit der Person die Nachgiebigkeit gegen die Autorität der allgemeinen Sitte, der Anschluß an die Werke der Vernunft, welche als Gemeingüter im öffentlichen Leben betrieben werden. Ebenso nahe liegt es, daß der gesetzmäßige Entschluß des eigenen Willens eine Uebertretung anderer Gesetze sein kann. Das Gesetz des einen Willens kann mit dem Gesetze eines andern Willens in Streit gerathen; eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen bestimmt über unser Leben; sie unter einander in Einklang zu setzen mag uns als Aufgabe erscheinen; aber daß wir sogleich oder auch nur bald zu ihm gelangen sollten, läßt sich nicht erwarten. So lange wir bei der

Mannigfaltigkeit der weltlichen Gesetze stehen bleiben in unsern Ueberzeugungen, lassen sich relative Gesetzeserfüllungen und Gesetzesübertretungen miteinander in demselben Lebensacte verbunden ohne Schwierigkeit denken; erst wenn wir bei der Einheit des absoluten, göttlichen Gesetzes anlangen, kommt der Knoten zum Vorschein, welcher in der Wahl des Bösen uns vorliegt.

Von seiner Lösung haben wir gegenwärtig noch abzusehen; wir wollten nur die Wahlfreiheit vertheidigen, abgesehen von der Wahl zwischen Gutem und Bösem. Nicht als eine täuschende Erscheinung ist sie anzusehen, sondern sie weist uns zurück auf den selbständigen Grund unseres sittlichen Lebens, welches nach seinem eignen Gesetze unter den übrigen Gesetzen der Welt seine Bahn sich zu brechen hat, auf einen wahren Grund der Erscheinung. Wenn wir die Willkür als eine völlige Gesetzlosigkeit betrachten, so müssen wir sagen, daß eine solche in der Wahl des Willens nicht stattfindet. Sie würde dem Zufall gleichkommen, welcher nur da von uns angenommen wird, wo die Gründe der Erscheinung uns unbekannt bleiben. So reden wir auch von Willkür unserer Entschlüsse, wo in der Kreuzung der Beweggründe für die Entschlüsse die entscheidenden Gründe uns verborgen bleiben. Von keinem ihm fremden Gesetze kann aber der Wille schlechthin bestimmt werden, sonst würde es unrichtig sein, wenn sein Entschluß der Person zugerechnet würde; die Wahl oder Entscheidung unter den verschiedenen Beweggründen muß immer von dem eigenen Gesetze des Willens oder der Person, wie sie so eben in ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe zwischen Nothwendigkeit der Natur und sittlichem Zweck sich gestellt findet, ausgehen. Unter den verschiedenen Arten der Gesetze, welche als Bestimmungsgründe unsere Kraft zur Bewegung aufrufen können, haben wir zwei Hauptarten unterschieden, die physischen und die moralischen; keine von beiden Arten aber kann über den Entschluß abschließend

entscheiden, das Naturgesetz nicht, denn über dasselbe erhebt sich der Wille, indem er die Kräfte der Natur zu sittlichen Zwecken zu verwenden unternimmt; ebenso wenig das Sittengesetz, denn die Zwecke, welche es erfüllt sehen will, lassen sich auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung nicht völlig erreichen, dem Naturgesetze ist auf ihr das Unvermeidliche nachzugeben; daher kann nur der Wille in der Mitte zwischen Natur und Vernunft ein gerechtes Abkommen unter ihnen treffen und die allgemeinen Gesetze auf die besondere Lage in Anwendung bringen. Je nachdem ihm dies gelingt, trifft ihn Lob oder Tadel.

Wenn wir nun im Bösen den Streit finden zwischen dem persönlichen Willen und dem allgemeinen Gesetze, dann werden wir auch von dem letztern nicht sagen können, daß es das allgemeinste Gesetz sei, denn sonst würde es auch das Gesetz des persönlichen Willens mit in sich schließen und mit ihm in keinen Streit treten können. Alle die allgemeinen Gesetze daher, welche übertreten werden können, sind gegen das allgemeinste Gesetz des Weltlaufs gehalten nur besondere Gesetze. In dieser Eigenschaft können sie in Collision mit dem Gesetze unseres Willens treten. Das Richteramt in einem solchen Collisionsfalle eignet sich der Wille zu, weil er die Macht besitzt über den gegenwärtigen Entschluß zu entscheiden. Ob er im Stande sein werde sie dauernd zu behaupten, ist eine andere Frage. Er kann sich irren; der Lauf der Welt kann andere Wege als die von ihm gewollten einschlagen und den spätern Willen überführen, daß er früher irrte. Dann müssen wir in das Urtheil einstimmen, daß er böse war.

Was wir für die Wahlfreiheit des wollenden Menschen gesagt haben, läuft, wie schon früher angedeutet, auf die einfachsten Gesetze der Logik hinaus, welche die Grundsätze der Metaphysik uns vorschreiben. Alles Geschehen giebt uns ein Prädicat ab, für welches wir ein Subject zu suchen haben; für das besondere Geschehen sind auch besondere Subjecte er-

forderlich. Subject und Prädicat müssen sich entsprechen; das ist das Gesetz der Urtheilsbildung. Wenn wir ihm nicht folgen wollten, so würden wir nur gesetzwidrige, falsche Urtheile erhalten. Das Entsprechen zwischen dem Prädicat und dem Subject beruht aber darauf, daß in dem erstern etwas vorhanden ist, was von dem andern begründet wird seiner Natur gemäß, wie man zu sagen pflegt; besser oder allgemeiner würde man sagen, seinem Wesen nach oder seinen Anlagen gemäß und mit Rücksicht auf die augenblickliche Ordnung der Welt. Soweit die letztere uns bestimmt, soweit folgen wir der Naturnothwendigkeit, und der Wille kann nicht dem besondern Subjecte mit vollem Rechte beigelegt werden, sondern es ist ein Urtheil, welches Subject und Prädicat noch nicht genau gesondert hat, was uns hierbei beschäftigt zu weiterer Unterscheidung. Daß wir meistens in einer solchen ungenauen Urtheilsbildung festgehalten werden, darf dem Ideale der richtigen Urtheilsbildung keinen Abbruch thun. Denn wir werden demungeachtet behaupten müssen, daß einem jeden wahren Subjecte, wenn alles abgezogen wird, was die allgemeine Ordnung der Welt von ihm mit Nothwendigkeit erzwingt, noch etwas übrig bleibt, was aus seinem Wesen und den in ihm liegenden Trieben hervorgeht und von ihm ausgeht in dem Geschehen. Ein jedes selbständige Ding, und nur selbständige Dinge können wir zu den wahren Subjecten der Erscheinungen zählen, muß etwas aus sich beitragen zum Geschehen, was früher nicht war, was erst werden sollte; es muß seine Rolle spielen in der Entwicklung der Welt aus den in ihm angelegten Trieben in jedem Augenblick, und was so aus ihm hervorgeht, das nennen wir seinen Willen, welcher frei ist, weil er von nichts anderem bestimmt wird, sondern sich selbst bestimmt und welcher die Wahl hat unter den mancherlei Bestimmungsgründen, welche in ihm angelegt sind.

10. Der Vorzug des Sittengesetzes vor dem Naturgesetze.

Eine unserer ersten Aufgaben war es uns über den Unterschied zwischen Natürlichem und Sittlichem zu unterrichten. Wir haben dabei die Meinung widerlegen müssen, daß von Sittengesetzen nur in uneigentlichem Sinn gesprochen werden könnte, weil sie Ausnahmen zuließen und also nur eine beschränkte Macht hätten. Ihre Widerlegung erfolgte daraus, daß auch von dem Naturgesetze und von allen möglichen besondern Gesetzen dasselbe gelte, weil sie ihrem Begriff nach nur ein beschränktes Gebiet beherschen könnten. Aber ein jedes Gesetz muß doch herschen und eine Macht haben, sonst wäre es kein Gesetz. Hieran knüpft sich ein neuer Zweifel. Von dem Naturgesetze gilt es unbestritten, daß es eine zwingende Macht ausübt; von dem Sittengesetze aber kann gezweifelt werden, ob es nicht ohne den guten Willen der Gehorchenden ganz ohnmächtig sein würde. Um die genauere Untersuchung dieses Punktes werden wir nicht herumkommen können.

Das Naturgesetz hat eine Zwangsgewalt; das Sittengesetz ist ein Gebot, von welchem es zweifelhaft ist, ob es Gehorsam finden wird. Das Gebot sagt: Du sollst, das Naturgesetz: Du mußt. Dem Müssen folgt das Sein ohne Bedingung; sehr bedingt dagegen ist der Zusammenhang des Seins mit dem Sollen. Nur unter der Bedingung, daß dem Sollen ein gehorsamer Wille zur Seite tritt, wird aus dem Sollen ein Sein folgen. Daher hat Kant gesagt, aus dem Sollen lasse sich kein Sein herausklauben und ebenso wenig solle aus dem Sein ein Sollen herausgeklaubt werden. Das Ansehen dieses Philosophen hat bewirkt, daß vielen diese Sätze als unbestreitbare Axiome gelten. Ihre bedingte Gültigkeit hat übersehen lassen, daß sie

in unbedingtem Sinn genommen eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Reiche des Seins und dem Reiche des Sollens, d. h. dem sittlichen Reiche legen würden. In dieser Richtung bewegten sich nun wohl die Gedanken Kant's; aber niemand wird ihr folgen können, welcher der Hoffnung lebt, daß die Macht des sittlichen Gebots in der wirklichen Welt nicht ohne Erfolg bleiben könne.

Das Verbot, man solle nicht vom Sollen auf Sein schließen, setzt doch selbst einen Zusammenhang zwischen Sollen und Sein voraus, weil das Sollen selbst ein Sein ist in unsern Gedanken, sei es in richtigen oder in falschen. Sein Sinn konnte nur darauf hinauslaufen, daß wir von diesem Sein des sittlichen Gebots nicht weitere Folgerung ziehen sollen auf anderes Sein. Aber läßt sich so etwas verbieten? Das fragliche Gebot wird offenbar in der Hoffnung erlassen, daß es nicht ohne Erfolg sein werde auf unsere weitern Gedanken. Mit dem Sollen sind wir mitten im Sein, wenn auch nur unserer Gedanken, und das Sein des Sollens kann nicht ohne Erfolg bleiben im Zusammenhang des Geschehens, seine Erfolge aber werden aus ihm erschlossen werden können. Nur die Meinung ließe sich fassen, daß der Schluß uns verboten werden sollte von dem Sein der Gedanken in uns auf äußeres Sein, wenn nicht auch der Zusammenhang des Innern mit dem Aeußern von der Denkweise, mit welcher wir es hier zu thun haben, angefochten werden sollte. Welcher Sinn bleibt also noch übrig für das Verbot des Schließens vom Sollen auf das Sein? Nur das kann es verbieten, daß wir von den Gedanken, welche ein Gebot uns bezeichnen, nicht ohne Bedingung folgern sollen auf die Ausführung derselben in der Wirklichkeit. Das Sollen geht immer auf etwas Zukünftiges; die Herbeiführung desselben hängt von mannigfaltigen Bedingungen, von der Beharrlichkeit des Willens, der Gunst der Umstände ab. Hieran erinnert uns das Verbot; seine Tragweite wird bei

weitem überschätzt, wenn es so verstanden wird, als sollte es jede Folgerung abschneiden von dem einen Sein, welches wir das Sollen nennen, auf jedes andere Sein. Im Folgenden werden wir auf besondere Punkte geführt werden, in welchen ein Schluß vom Sollen auf Sein uns gestattet ist.

Aber richtig ist es, daß die Macht des Sittengesetzes, welches als ein Sollen in uns auftritt, sehr bedingt ist. Das Naturgesetz steht freilich auch unter Bedingungen; der Macht der Natur gewinnt die Kunst manches ab; aber wir beachten diese Schranken des Naturgesetzes doch nur wenig, weil das Gebiet der Kunst sehr klein ist gegen die großen Massen der Natur. Hieran schließen sich noch andere Punkte für den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz an, für deren Auseinandersetzung das Verhältniß zwischen Sein und Sollen uns einen bequemen Ausgangspunkt bieten kann.

Nichts ist leichter als die Kluft zu bemerken, welche zwischen beiden liegt. Was sein soll, selten ist es in Wirklichkeit. Hierauf verweist uns am meisten das Böse, welches als das gerade Gegentheil angesehen wird dessen, was sein sollte. Die Philosophie ist sehr wohlfeil, welche diese Kluft bemerkt und verbietet vom Sollen auf das Sein zu schließen; aber dies ohne Weiteres zu verbieten und nicht die Mittelglieder zu suchen, welche die Kluft ausfüllen können, sie vielmehr für unübersteiglich zu erklären, das zeugt nur von der Trägheit des Forschens, welche an jedem Zweifel scheitert. Das Sollen bezeichnet uns ein Ideal, welchem die Wirklichkeit noch fehlt; jetzt ist es leerer Gedanke und die Wirklichkeit ganz anders beschaffen als die idealen Wünsche unserer Gedanken. Es frägt sich, ob es einen Uebergang giebt von diesem Ideal zur Wirklichkeit. Das haben die geleugnet, welche verbieten wollten von dem Sollen nicht allein auf das wirkliche Sein, sondern auch auf das Können, auf das mögliche Sein zu schließen. Daraus

daß wir etwas sollen, meinen sie, folgt nicht, daß wir es können. Das Ideal der Pflicht, welches uns das Sollen vorhält, ist unerreichbar, eine unmögliche Chimäre.

Wenn man bis hierher in diesem Gedankengange vorgerückt ist, dann möchte doch wohl ein kleines Bedenken gegen ihn sich regen. Denn nun läßt die Frage kaum sich ablehnen, ob wir nicht auch uns verbieten sollten an irgend ein Sollen, möge es Gebot oder Verbot heißen, zu denken. Chimären in unsern Gedanken zu nähren, sie als Gebote aufzustellen, welche Thorheit! Und doch, wenn man sie verbietet, so ist man schon wieder in ein Verbot, in ein Sollen, d. h. in eine Chimäre verfallen. Das sind die Gedanken, welche das Sollen ganz aus der Wissenschaft haben verbannen wollen, um sie auf die Erkenntniß der Wirklichkeit zu beschränken. In einer andern Form sind sie damit auf dasselbe Ergebniß gekommen, vor welchem wir früher gewarnt haben. Das Sollen geht auf einen Zweck; die ausschließlichen Naturalisten, welche jeden Gedanken an einen Zweck beseitigen wollen, werden auch diesem Verbieten des Verbietens zugetrieben. Sie streiten gegen unser sittliches Wesen, welches die Ideale der Vernunft zu hegen sich nicht verbieten läßt.

Der Weg, welcher die Kluft zwischen Sollen und Sein überbrückt, wird vom praktischen Menschen in jedem Augenblick seines Wollens betreten. Wir würden unserm Willen geradezu entsagen und dem nothwendigen Treiben der Naturgewalten uns überlassen müssen, wenn wir nicht voraussetzten, daß es Mittel gäbe und daß solche Mittel in unserer Gewalt wären, welche die idealen Aufgaben, welche wir verwirklicht sehen möchten, wenigstens zum Theil verwirklichen könnten. Dieser Voraussetzung der praktischen Vernunft werden auch unsere theoretischen Ueberlegungen ihre Zustimmung nicht versagen. Der Gedanke des Sollens ist freilich nur eine Erscheinung in unserm innern

Leben und kann auch eine täuschende Erscheinung, eine Chimäre sein. Um uns hierüber zu entscheiden, müssen wir diese wie alle andern Erscheinungen prüfen, indem wir nach ihrem Grund fragen. Er verkündet uns ein Gebot und wenn hierin keine Täuschung liegen, sondern es ein wahres Gebot sein soll, so haben wir seinen Grund in einem Gebieter zu suchen. Es kommt uns hier nicht darauf an über ihn eine genaue Auskunft zu erhalten; mögen wir ihn Gott oder die menschliche Vernunft nennen, genug er ist, auf sein Sein müssen wir schließen. Wir müssen ihm auch eine Macht beilegen, d. h. ein Können, welches seinem Gebote Nachdruck giebt, wie weit oder kurz diese Macht auch reichen möge. Von dieser Schlußweise werden wir auch noch weiter geführt, wenn wir annehmen, daß der Inhalt des Gebots, möge es von Gott oder von vernünftigen Menschen ausgehen, nicht ganz thörig ist; denn alsdann dürfen wir schließen, daß es nichts schlechthin Unmögliches gebietet, und von hier aus wendet sich der Schluß auf das Vermögen und das Sein dessen, welcher durch das Gebot verpflichtet wird. Wenn ich wirklich soll, so muß ich auch können. So werden wir wohl eingestehen dürfen, daß vom Sollen nicht unmittelbar auf das Sein dessen, was sein soll, geschlossen werden kann, aber Wege des mittelbaren Schließens liegen uns vor, welche vom Sollen auf das Können und vom Können auf das Sein gelangen lassen.

Aber leugnen können wir nicht, daß dem sittlichen Gesetze nur eine beschränkte Macht beiwohne. Das Sollen setzt voraus, daß nicht alles so ist, wie es sein sollte. Wenn das Sittengebot allmächtig wäre, so würden seine Gebote im Augenblick erfüllt sein. Ohne einen nicht ohnmächtigen Widerstand gegen das Sittengesetz würde es nicht als Gebot auftreten. Daher ist es auch nur denkbar als ein Gesetz unter andern Gesetzen: seine Beschränktheit läßt sich aus seinem Begriff entnehmen;

aber wie sehr es beschränkt ist und in unzählig vielen Stücken ohnmächtig, davon giebt uns erst die Erfahrung eine Vorstellung.

Vergleichen wir nun diese seine arg beschränkte mit der viel ausgedehnteren Macht des Naturgesetzes, so könnte man geneigt sein hierin einen Vorzug des letztern vor dem erstern zu sehen. Die größere Machtfülle vertritt einen höheren Werth. Nach diesem Maßstabe hat man gemessen, wenn man den moralischen Geboten den Werth von Gesetzen absprach, weil sie ohnmächtig wären sich Gehorsam zu verschaffen. Ehe wir aber auf ihn uns einlassen, wollen wir die Gründe erwägen, auf welchen die größere und die kleinere Macht beider Gesetze beruht.

Alle Dinge der Welt haben einen natürlichen Ursprung; auch der Mensch und jedes sittliche Wesen ist ursprünglich ein Naturproduct; das Sein, welches ihm zugeschrieben werden kann, ist ein Werk der Nothwendigkeit, ihm gegeben ohne sein Zuthun; nur in dem Sinne können wir seine eigenthümlichen Beschaffenheiten, seine natürlichen Anlagen und Triebe ihm beilegen, daß wir die Anknüpfungspunkte in ihnen sehen, aus welchen sich sein wirkliches Sein oder das, was ihm als Wirklichkeit im vollen Sinne des Wortes zugerechnet werden darf, entwickeln wird. Freiheit, Fertigkeit, Tugend und Sitte, alles, was der Vernunft angehört, muß der Mensch erst gewinnen durch seine That und ist Sache seines spätern Lebens. Daher ist keine Frage, daß den Menschen in seinem ersten Dasein das Naturgesetz unbedingt beherscht; ja er würde unter dieser unbedingten Herschaft unveränderlich beharren, wenn die Recht hätten, welche das Spätere von dem Frühern schlechthin bestimmen lassen. Gegen diese Meinung haben wir die Freiheit des Willens und die Selbständigkeit der Individuen vertheidigt. Wenn auch die vernünftigen Wesen in ihrem ersten Ursprunge ganz vom allgemeinen Naturgesetze abhängig sind, so wie sie ein selbständiges

Leben beginnen, kommen ihnen Entwickelungen zu, welche ihnen persönlich zugerechnet werden dürfen und in welchen sie sich selbst bestimmen, indem sie aus ihren rohen Anlagen und Trieben zu entwickelten Kräften sich machen und fortschreitend mehr und mehr Fertigkeiten sich schaffen. Solche fertige Kräfte sind Werke ihrer Thaten, welche ihnen kein anderer Mensch und keine ihnen fremde Natur verschaffen kann. Wenn der Mensch mehr werden soll als Naturproduct, so muß er selbst dieses Mehr sich schaffen. Hieraus folgt, daß die Macht der Freiheit und des sie beherschenden Sittengesetzes im Beginn des menschlichen Lebens nur klein sein kann, allmälig jedoch wächst, die Macht des Naturgesetzes dagegen gleich anfangs in voller Stärke besteht. Man wird daher sagen können, von allem andern abgesehen, daß die Ueberlegenheit des letztern über das erste auf der langen Dauer seiner Herschaft beruhe. Es übt eine Macht, welche von ältester Zeit her auf die Gegenwart sich fortgepflanzt hat, in welche sich zu schicken, welche zu ertragen der Vernunft zur Gewohnheit geworden ist. Die Schwäche des Sittengesetzes dagegen wird auf seiner Jugend und Neuheit beruhen; von seinem Alter ist wenig zu rühmen, denn nur im Fortschreiten gedeiht die sittliche Fertigkeit; das Sittengesetz weist uns darauf an, beständig das Bessere und Neues aufzusuchen.

Daß wir in seinen Geboten jedoch nicht bloß mit Idealen und Chimären zu thun haben, können wir auch in der Erfahrung an Beispielen uns nachweisen. Wer nur einige Erfahrung des sittlichen Lebens gemacht hat, wird sich in fortgeschrittenem Alter weniger ungeübt und unfertig im Guten finden als in seiner unreifen Jugend. Nicht allein bei einzelnen Personen läßt sich dies wahrnehmen, etwas Aehnliches zeigt sich auch im Zusammenhang der Menschengeschichte. Freilich ist oft bezweifelt worden, ob die Jahrtausende, welche wir von ihr übersehen können, die Menschheit weitergebracht hätten in Weisheit und Sittlichkeit;

aber kaum läßt sich doch bezweifeln, daß sie zugenommen hat in Künsten und Wissenschaften, und diese gehören doch auch nicht zu den Werken der Natur, sondern des sittlichen Lebens. Mit dem Alter seiner Herschaft wächst also auch die Macht des Sittengesetzes. Mit diesem Kreise der Erfahrungen in der Menschengeschichte schließen aber auch unsere Beispiele ab, wenn wir die Gebiete zweifelhafter Sage meiden; denn unsere Erfahrung über das sittliche Leben reicht nicht über den Kreis des menschlichen Lebens hinaus; alles andere fällt für unsere Beurtheilung der Natur zu.

Hiermit stoßen wir auf einen zweiten Grund, weswegen uns die Macht des Naturgesetzes viel größer erscheinen muß als die Macht des Sittengesetzes. Ueber alles, was geworden ist, erstreckt sich jene; diese finden wir nur da, wo Vernunft von uns erkannt wird, beim sittlichen Menschen. Das ist ein sehr vereinzeltes Vorkommen in der Welt. Es mag sein, daß sittliche Zwecke in einem viel größeren Umkreise betrieben werden, denn wir können sie nur im Erdenraum beim schwachen Menschen finden, in einem Gebiete, welches durch viele andere Gesetze durchkreuzt wird; daher muß uns alles, was vom Sittengesetz beherscht wird, als sehr vereinzelt und in seiner Vereinzelung schwach vorkommen. Selbst unter den Menschen fehlt die Einigkeit über die Gebote des Sittengesetzes, obwohl wir die Hoffnung nicht aufgeben möchten, daß sie auch in ihr allmälig weiterkommen werden.

Die angeführten Gründe benehmen uns doch überhaupt ähnliche Hoffnungen nicht, daß die Zeit noch kommen könnte, in welcher das Misverhältniß zwischen Stärke des natürlichen und Schwäche des sittlichen Reiches aufhören werde. Unvergleichlich schwächer sind jetzt die Werke der Vernunft, aber sie sind im Wachsen und aus der Zerstreuung sammeln sie sich; wir können uns denken, daß sie einst mit fortschreitendem Alter und bei

besserer Sammlung ihrer Kräfte der Macht des Naturgesetzes gewachsen sein werden. In einer solchen Hoffnung giebt der sittliche Mensch nichts von seinen Idealen auf.

Wenn ihm aber hierzu doch nur eine Hoffnung bleibt, für deren Erfüllung er nur wenig thun kann, so tröstet es ihn, daß Gewicht und Werth der Gesetze doch nicht allein auf Größe der Macht beruht, daß es vielmehr in ihrer Schätzung wesentlich auf ihre Zwecke ankommt. Denn jedes Gesetz beherscht eine Reihe von Vorgängen nur, weil sie zu einem Ziele führen sollen. Wenn nun von diesem Gesichtspunkte aus der Unterschied zwischen Sitten- und Naturgesetz betrachtet wird, dann läßt der Vorzug des erstern vor dem letztern nicht mehr in Frage sich stellen.

Das Naturgesetz zwingt seine Untergebenen ohne und zuweilen wider ihren Willen; das Sittengesetz kann sich Gehorsam nur dadurch verschaffen, daß es den Willen der Untergebenen für sich gewinnt; ohne ihn kommt keine sittliche That zu Stande. Daher sind alle Werke des erstern keinem besondern Subjecte zuzurechnen; ihr Subject finden wir nur in dem allgemeinen nothwendigen Zusammenhang der Dinge; das Allgemeine bringt sie hervor; soweit etwas der Natur angehört, ist es nur Product des Allgemeinen und als solches Erscheinung, der nichts Eigenes zukommt. Man kann fragen, ob irgend ein Ding hierbei stehen bleiben könnte; darüber mögen die rechten, welche Dinge zu reinen Naturproducten machen wollen; so viel ist gewiß, soweit das Naturgesetz über uns herscht, ist alles, was in uns vorgeht, nur Wirkung des Allgemeinen in uns. Was dagegen in Gehorsam des Sittengesetzes geschieht, das setzt freien Gehorsam voraus und kann nur mit unserm freien Willen vollzogen werden. Dieser aber begründet die Selbständigkeit des einzelnen Dinges, des Subjects, welches will. Mit dem ersten Act des Willens tritt es aus seiner ur-

sprünglichen gänzlichen Abhängigkeit vom Allgemeinen heraus, und jeder folgende Act des freien Willens ist eine Fortsetzung dieses Heraustretens, ein Fortschreiten in der Behauptung der Selbständigkeit. In der Entwicklung des freien Willens haben wir die Selbstbefreiung der einzelnen Dinge von der ursprünglichen Macht des Allgemeinen über sie zu erkennen.

Weil nun das Naturgesetz alle Dinge in Abhängigkeit und Unfreiheit erhält, können wir seinen Zweck nur darin erblicken, die allgemeine Ordnung des Weltzusammenhangs zu erhalten. Diese Ordnung muß als die Grundlage alles Werdens aufrecht erhalten werden; die Willkür der Individuen darf sie nicht gefährden; dazu dient die zwingende Macht des Naturgesetzes dies zu verhindern. Ueber die Erhaltung des Bestehenden geht aber das Naturgesetz nicht hinaus; die Natur, hat man daher gesagt, bewegt sich im Kreise. Das allgemeinste Naturgesetz bezweckt die Selbsterhaltung der Substanzen, wohlverstanden in ihrem Zusammenhange, unter jedem Wechsel der Verhältnisse. Dieser Zweck ist nun doch sehr beschränkt. Ein Fortschreiten in der Entwicklung der Dinge kann er nicht begründen; wo es eintritt, müssen frei wirkende Mächte es bewirken, wie verborgen sie auch unsern Augen sein mögen; alles Fortschreiten und Besserwerden steht unter dem Sittengesetze der Freiheit. Unter dem Naturgesetze bleibt alles beim Alten; das sittliche Gebot fordert Mehrung des noch schwachen sittlichen Reichs. Sie kann nur dadurch erreicht werden, daß die einzelnen Subjecte aus der allgemeinen Naturordnung sich herausarbeiten, in ihrem Bewußtsein ein Leben für sich gewinnen, in ihren freien Thaten ihre eigenen Kräfte entfalten, um alsdann wieder ihre Kräfte zu gemeinsamen Werken zu vereinen. Die fortschreitende Entwicklung der Welt ist nur möglich durch die wachsende Selbständigkeit ihrer einzelnen Glieder und durch die wachsende Einigung derselben in ihren Unternehmungen. Die

erste ist die Bedingung der zweiten; sie vollzieht sich in einer allmäligen Emancipation vom Zwange des Allgemeinen. Im sittlichen Leben des Individuums können wir sehr gut gewahr werden, wie eine solche Selbstbefreiung auf den mittlern Stufen der Sittlichkeit sich vollzieht; auch das erste Erwachen des sittlichen Lebens muß gedacht werden als auf diesem Verhältniß der Freiheit zur Natur beruhend, und bis zur Vollendung aller Dinge darf dieser Proceß der Selbstbefreiung nicht aufhören. Die Natur mit ihren Gesetzen ist der allgemeine mütterliche Schoß, in welchem die Freiheit schläft; sie ist die wohlthätige Ernährerin, welche in Zwang und Zucht das sittliche Leben aufzieht, bis es selbständig seine eigene Bahn sich wählen kann.

Die Vergleichung ihrer Zwecke spricht in der stärksten und in völlig entscheidender Weise für den Vorzug des Sittengesetzes vor dem Naturgesetz. Aber auch die Macht des einen und des andern darf dabei nicht unberücksichtigt bleiben; denn es bleibt wahr, ein ohnmächtiges Gesetz würde keinen Werth haben. Die Schwäche des Sittengesetzes haben wir begründet gefunden theils in seiner Jugend, theils in der Zersplitterung seiner Glieder. Auf den ersten Blick möchte man wohl das größere Gewicht auf den ersten Grund legen; doch, wenn nicht beide zusammenhingen, so hätte man wohl noch mehr Recht dem andern Grund die stärkere Schuld beizulegen. Was würden nicht schon die Menschen vermögen, wenn sie unter sich einig wären in ihren Unternehmungen? Aber nicht einmal der einzelne Mensch kann Frieden halten in seinem Innern. Nichts stört ihn mehr in seinen sittlichen Fortschritten als sein eigener Zweifel und seine Uneinigkeit mit sich selbst. Dieser innere Streit ist das Böse, welches alle guten Werke angreift. In ihm liegt der Hauptgrund der moralischen Schwäche. Auch auf diesen Punkt werfen jedoch unsere soeben gemachten Bemerkungen ein willkommenes

Licht. Selbständig will und soll jeder Sittliche werden; dazu kann er aber nur kommen, wenn er vom Allgemeinen sich loslöst; schwerlich wird er hierzu gelangen ohne Streit mit ihm. Denn das Alte hat ihn genährt, in ihm ist er erwachsen und es ist verwachsen mit ihm; er kann es aber nicht lassen, wie es ist, und ehe er das Neue bis zur allgemeinen Geltung durchsetzt, widersteht ihm das Allgemeine. Hierin sind die beständigen Kämpfe im sittlichen Reiche gegründet und hierauf beruht der Hauptgrund seiner Schwäche, welche bis in das Innere der Individuen eindringt.

Aber wir müssen hinzusetzen, in diesen beständigen Kämpfen zeigt sich auch seine Stärke. Nicht ohne Grund hat man gesagt, daß die sittliche Tapferkeit am meisten im Kriege sich bewähre. Gewiß aber ist es, daß die Stärke des Sittengesetzes am größten sich zeigt in den unabläßigen, hartnäckigen Kämpfen um sittliche Grundsätze. Parteien, welche Frieden und ruhigen Fortgang der Entwicklung suchen, läßt die Macht der Grundsätze doch nicht zum Abschluß eines faulen Friedens kommen. Anders ist die Herschaft des Naturgesetzes. Wenn unter ihr verschiedene Kräfte feindlich sich begegnen, der Kampf ist sogleich für immer entschieden; die Uebermacht des Allgemeinen läßt die Macht des Besondern nicht aufkommen; die Macht giebt das Recht zur Entscheiduug. Anders ist es im sittlichen Gebiete. Wenn das Recht diesmal unterlag, zum zweiten- und drittenmal versucht es seine Kräfte, zuletzt wird es doch siegen. Diese Ausdauer im Kampf beweist die Stärke des Sittengesetzes. Seine Zähigkeit in der Behauptung des Rechts läßt es als eine Macht erscheinen, welche die ganze Zukunft für sich hat. Gegenwärtig schwach weicht es der Gewalt des Naturgesetzes; es ist noch jung; seine Kräfte sind nur wenig und selten in Einigkeit entwickelt; aber von seinen Ansprüchen auf Herschaft giebt es nichts auf; die Zeiten werden kommen, welche ihm sein

Recht gewähren. Sehen wir nun auf das Ganze des Weltlaufs, so werden wir die Macht des Sittengesetzes doch nicht niedriger anschlagen können als die Macht des Naturgesetzes. Denn diese bezweckt nur die Macht des Allgemeinen, welche mit der Ohnmacht des Besonderen bestehen kann; jene will die selbständige Macht des Besondern ohne den Rechten des Allgemeinen zu nahe zu treten; die Macht des Allgemeinen aber kann nur wachsen, wenn die Macht seiner Glieder selbständig sich entwickelt, und über diese größere Machtentfaltung haben wir dem Sittengesetze die Herschaft zuzuschreiben.

Vielleicht sind wir zu weitläufig geworden in der Feststellung eines Satzes, welcher den Moralisten auf den ersten Blick einleuchtet. Es ist aber doch nicht ohne Vortheil für die Untersuchung über das Böse die Gründe für den Vorzug des Sittengesetzes vor dem Naturgesetze genauer zu erörtern, weil in der Schätzung unserer Thaten sehr viel darauf ankommt das Verhältniß der Natur und der Vernunft richtig zu beurtheilen. Im weitern Verlauf unserer Untersuchungen wird dies sich deutlich zeigen.

11. Die Uebertretung des Sittengesetzes oder die Sünde.

Die Untersuchung über den Vorzug des Sittengesetzes hat uns auch auf seine gegenwärtige Schwäche aufmerksam gemacht. Sie besteht darin, daß es nicht ohne Ausnahme sich Gehorsam verschaffen kann, sondern Uebertretungen zuläßt. Damit sind wir beim Bösen angelangt.

Wir erinnern uns hierbei an früher ausgesprochene Sätze. Die Schwäche des Guten in uns hat uns die Frage aufwerfen lassen, ob wir nicht das Böse überhaupt als eine Schwäche, d. h. als etwas Negatives betrachten dürften. Wir haben zugestanden, daß Schwäche in ihm nicht fehlen könne, aber auch behauptet, daß es nicht allein in ihr bestehe (Nr. 7, S. 65 ff.). Darüber können wir uns nun genauer erklären, indem wir die verschiedenen Gründe unterscheiden, auf welchen die Schwäche des Sittengesetzes beruht. Wenn sie nur in ihrer jugendlichen, noch wenig entwickelten Kraft begründet wäre, so würden wir nichts einzuwenden haben, wenn man das Böse nur für etwas Negatives erklärte; es würde aber alsdann auch nur auf ein Uebel, auf eine noch nicht genug überwundene Uebermacht der Natur hinauslaufen. Den zweiten Grund jener Schwäche dürfen wir nicht außer Rechnung lassen, die Uneinigkeit und den Streit unter den zerstreuten Gliedern des sittlichen Reichs. In der Erfahrung des Bösen in unserm eigenen Leben sind wir von Anfang an auf diesen Streit hingewiesen worden; auf ihn müssen wir immer wieder in den Untersuchungen über dasselbe zurückgewiesen werden. Daß in ihm nicht allein etwas Negatives vorliegt, sondern positive Mächte einander sich entgegenstellen, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

Wir müssen aber die Entstehung dieses Streits, seine Fortsetzung und weitere Ausbreitung untersuchen, wenn wir neben der Schwäche auch die Stärke und Macht des Bösen ermessen wollen. Denn auf den ersten Blick dürfte es einleuchten, daß auch der Streit in seiner Dauer wächst und seine Macht nur aus seiner Entstehung und seinem allmäligen Anwachsen erklärt werden kann. In der Geschichte des sittlichen Reiches zeigen sich uns die Parteiungen, welche es zerrütten, zuerst in kleinen Anfängen, dann aber im heftigsten Hader entbrannt, so daß man kaum noch eine Möglichkeit seiner Schlichtung und der Ver-

söhnung erwarten möchte; ebenso im Innern der Person; Begierden, Leidenschaften fangen an es zu zerrütten; sie wachsen und werden zum Laster, und wo ist nun Rettung vor seiner eingewurzelten Uebermacht?

Diese Erfahrungen machen uns auf die verschiedenen Formen des Bösen aufmerksam. Das Böse gilt als Gegentheil des Guten; wir haben aber schon gezeigt, daß es nicht sein absolutes Gegentheil ist, weil wir zwar ein schlechthin Gutes, aber nicht ein schlechthin Böses annehmen können (Nr. 7, S. 72). Die Relativität des Bösen gestattet nicht, daß wir der höchsten Form des Guten eine gleiche Form des Bösen entgegenstellen. Dem höchsten Gut würde sich nur der Mangel an allem Guten entgegenstellen lassen, der aber würde nichts Böses sein. Ein höchstes Böses würde nur angenommen werden können, wenn wir die Welt zu erklären hätten als das Werk zweier Principien. Dieser Dualismus liegt hinter uns. Wenn wir daher die verschiedenen Formen des Bösen aufsuchen in ihrem Gegensatz gegen die uns bekannten Formen des Guten, so bleiben uns nur zwei übrig. Im Fortgange des Lebens erklären wir das Gute für unsere Pflicht und das Gegentheil derselben für Pflichtübertretung oder Sünde, wir loben das Gute als Tugend und tadeln das Gegentheil als Laster. Dies stimmt mit unserm frühern Satze, daß wir in der Untersuchung über das Böse an die Psychologie uns halten müßten. Denn Sünde und Laster sind Vorkommenheiten in der Seele. Der transcendentale Gesichtspunkt, welcher das Ideal des absolut Guten entwirft und behauptet, bleibt von dem Gebiete der Untersuchungen über das Böse ausgeschlossen.

Wenn wir nun aber zur Erklärung des Bösen auf seine Entstehung in der Seele zurückgehen müssen, so haben wir mit der Sünde zu beginnen. Sie führt uns im Laufe unseres Lebens in das Böse ein. Man hat freilich noch weiter zurück-

gehen wollen und von einer Präexistenz der Seele vor diesem Leben gesprochen, in welcher sie die Schuld des Bösen sich aufgeladen hätte. Es leuchtet aber ein, daß man dadurch nicht weiterkommt, sondern diese Meinung nur zu den Formen gehört, in welchen man die Unerklärlichkeit des Bösen hat ausdrücken wollen. Und selbst wenn jemand diese Annahme für nothwendig halten sollte, würde er nicht davon loskommen die Sünde als den Anfang des Bösen zu setzen. Denn mit der Annahme einer Präexistenz der Seele hat man auch die Annahme eines Sündenfalls vor diesem Leben, vielleicht gar eines vorzeitlichen Sündenfalls verbinden zu müssen geglaubt, wenn man auf die Untersuchung über die Entstehung des Bösen einzugehen sich gedrungen sah. Mit der Uebertretung des Gesetzes muß das Böse beginnen; das Laster ist erst eine Folge, eine Gewohnheit der Sünde, also eine zusammengesetztere Form des Bösen. Die einfachste Form desselben haben wir aber zuerst aufzusuchen; darauf sind wir hingewiesen durch die früheren Bemerkungen, welche auf die Analyse des Bösen drangen als auf den einzigen Weg es zu bewältigen; daß sie auf das Einfachste vordringen soll, versteht sich von selbst.

Die Sünde ist Pflichtübertretung, Uebertretung des Sittengesetzes in seiner Anwendung auf den gegenwärtigen Fall. Diese einfache Erklärung bedarf doch einiger Zusätze zu ihrer Erläuterung. Kurz wiederholen wir, daß die Uebertretung durch den Willen geschehen muß, weil nur der Wille frei ist und böse sein kann (Nr. 8, S. 77); daher ist die Sünde nicht in der Handlung zu suchen; die Handlung kann nur sündhaft sein, weil sie Folge des sündigen Willens ist. Weiter müssen wir bemerken, daß zum sündigen Willen auch das Bewußtsein gehört, daß er gesetzwidrig ist. Nicht allein Uebertretung ist die Sünde, sondern auch bewußte Uebertretung des Sittengesetzes. Wenn man ein Gesetz übertritt, welches man nicht kennt oder

im Augenblicke des Wollens nicht gegenwärtig hat, so ist man für seinen Willen, wie er gegenwärtig gefaßt wird, ohne Schuld, und nur für eine früher verschuldete Unwissenheit würde man zur Rechenschaft gezogen werden können. In der Sünde wird also ein anerkanntes sittliches Gesetz durch den Willen thatsächlich übertreten.

Was von der Sünde, gilt von allem Bösen, weil die Sünde als Entstehungsgrund des Bösen in allem Bösen zurückbleibt. Hieraus folgern wir, daß wir das Böse nicht als das Erste ansehen können, was im Leben eines sittlichen Subjects sich entwickelt; weil vor der Sünde die Anerkennung des Gesetzes vorhergehen muß. Kein Gesetz kann verleugnet werden, welches nicht zuvor anerkannt worden ist. Dem Bösen muß das Gute vorhergehen; daher redet man nicht mit Unrecht von der Unschuld der Kinder, welche doch nicht ohne alles Bewußtsein des Gesetzes sind. Nur die würden hiergegen einen Einwurf machen können, welche angeborne Erkenntnisse annehmen; denn solche Erkenntnisse würden kein sittlicher Erwerb sein. Bei den Moralisten findet sich nicht selten eine geheime Neigung zu der Lehre von den angebornen Begriffen. Die sittlichen Grundsätze oder das Gewissen haben viele von ihnen als etwas betrachtet, „was dem Menschen von Natur und ohne sein Zuthun beiwohne“. Dagegen müssen wir geltend machen, daß jede Erkenntniß und jedes Bewußtsein von dem denkenden und seiner bewußten Subjecte selbst gedacht und vollzogen werden müsse.

In einem noch stärkeren Maße haben wir diese Folgerung geltend zu machen. Nicht allein eine vorausgegangene sittliche Bildung setzt die Sünde voraus, sondern auch nach dem Maße derselben wird in jedem besondern Fall das Maß der Schuld verschieden gemessen werden müssen. Einem Menschen, der nur eine oberflächliche Kenntniß des Gesetzes hat, werden wir die Uebertretung desselben nicht so hoch anrechnen können, wie den

tiefer in die Gesetzeskunde Eingedrungenen. Für die höheren Grade der Bosheit setzen wir daher auch höhere Grade der Klugheit voraus. Es giebt Menschen, welche so tief in den ersten Elementen der sittlichen Bildung zurückgeblieben sind, daß wir ihnen nichts oder kaum etwas als Schuld zuzurechnen wissen. Solche Blödsinnige sind sogar vom Volkswahn für Heilige gehalten worden; dies ist die äußerste Folgerung aus der Meinung, welche die Unschuld für Sittlichkeit hält. Ohne Zweifel aber, je geringer die Einsicht, um so geringer die Schuld, wenn der Mangel an Einsicht ohne Schuld ist. Der höchste Grad der Brutalität ist ein Uebel, aber keine Sünde. Je höher die sittliche Bildung steigt, um so höher steigert sich auch das Maß der Rechenschaft, welche wir für ihre pflichtmäßige Verwendung abzulegen haben. In diesem Sinn hat der Spruch seine Geltung, daß mit dem Gesetz, d. h. der Gesetzeskunde die Sünde in die Welt gekommen sei.

Wenn man nun bedenkt, daß hiernach in der Sünde eine Verbindung mehrerer Elemente sich findet, so läßt sich die Frage nach ihrer Möglichkeit nicht zurückweisen. Die Elemente sind das Bewußtsein des Gesetzes und der ungehorsame Wille. Das erstere kann nicht aufhören einen Beweggrund abzugeben; es wird sich darin geltend machen, daß man nicht ohne innerliches Widerstreben auf die Uebertretung eingehen kann; der letztere giebt als anderer Beweggrund den Ausschlag in der Wahl; man verhärtet sich gegen die Stimme des Gesetzes, gegen die Mahnung des Gewissens, weil der Wille seinem eigenen Gesetze folgt (Nr. 9, S. 90 f.). Daher findet in der Sünde statt ein zwiespältiger Wille und ein zwiespältiges Bewußtsein des Gesetzes, welches als Motiv die Acte des Willens begleitet. Daß hierin etwas Unmögliches liege, würden wir eingestehen müssen, wenn wir die Meinung zu theilen hätten, daß in jedem Momente des Lebens nur ein unterschiedloses Bewußtsein in uns vorhanden sein könnte.

Wir haben diesen Punkt schon einmal berührt (Nr. 3, S. 24), doch müssen wir ihn noch etwas genauer betrachten. Aus der Annahme fortschreitender Grade in der Entwicklung unseres sittlichen Lebens ergiebt sich, daß in dem Augenblicke, in welchem der höhere Grad erreicht wird, der niedere Grad sammt dem Fortschritt im Bewußtsein von dem Individuum ergriffen und festgehalten werden, also verschiedene Momente des Bewußtseins zusammen sind. Darin also, daß zu gleicher Zeit Unterscheidbares im Bewußtsein sein könne, können wir nichts Unmögliches finden. Beim Bösen aber steigert sich die Schwierigkeit. Beim Fortschreiten vom niedern zum höhern Grade fügen sich die Elemente von selbst in einander und der niedere geht in den höhern über ohne Anstoß, weil er sich selbst erhält in ihm oder bestehen bleibt; in der Sünde aber sollen widerstrebende Momente des Bewußtseins mit einander verbunden werden, und das kann nicht geschehen in demselben Augenblicke, wie wir bemerkt haben. Daher hat sich uns ergeben, daß der zweite Gedanke, welcher mit dem ersten streitet, doch nur nach dem ersten auftreten kann, und die Sünde, welche in einem solchen Streit der Gedanken und Willensacte besteht, vollzieht sich deswegen nur in einem zusammengesetzten Verlauf von Thatsachen. Wir werden hinzusetzen müssen, daß sie nur mit Gewalt sich werden zusammenhalten lassen, weil sie einander befehlen und Zwang anthun. Davon zeugt die Erfahrung, daß es zum sündigen Willen doch nur unter gewaltsamen Bewegungen der Seele kommt.

Die Gewalt übt hierbei der Wille oder Gedanke aus, welcher den Ausschlag für den Entschluß giebt und das Bewußtsein des Gesetzes unterdrückt. Die streitenden Elemente vereinigen sich nur unter der Uebermacht, welche der Wille dem einen von beiden Beweggründen in seiner Wahl beilegt. Diese Vereinigung herbeizuführen, wie locker und nur für den Augenblick sie

auch sein möge, würde aber auch dem gewaltsamen Willen nicht gelingen, wenn sie nicht bei aller ihrer Verschiedenheit doch etwas Gemeinsames hätten. Worin dies bestehe, ist uns schon bekannt. Beide berufen sich auf das Sittengesetz und haben ihre Macht nur in dieser Berufung. Von dem Bewußtsein des Gesetzes versteht sich dies von selbst; vom sündigen Willen haben wir gezeigt, daß er sich auf sein eigenes Gesetz beruft. Im Augenblicke des Entschlusses macht sich der Gedanke an dieses Gesetz geltend und wirft alle Zweifel bei Seite, welche sich aus dem früher erkannten allgemeinen Sittengesetze regen. Unter dem allgemeinsten Gesetze des Sittlichen stehen nun beide mit einander streitenden Gesetze; unter ihm sind sie mit einander ohne Widerspruch vereinbar; eine solche Vereinbarkeit glaubt man im sündigen Willen voraussetzen zu dürfen. Das allgemeine Sittengesetz, meint man, soll als Regel gültig bleiben; für uns aber im gegenwärtigen Augenblick soll es eine Ausnahme zulassen. Unsere persönliche Stellung, unsere Schwächen oder unsere Vorrechte, die ganze eigenthümliche Lage und die besondern Gaben und Mängel unserer Person berechtigen uns, daß wir nicht den allgemeinen Geboten der Pflicht, sondern persönlichen Beweggründen Folge leisten. Das sind die Ueberlegungen, in welchen wir bekannten Sittengesetzen den Gehorsam verweigern ohne zu meinen, daß dadurch das göttliche Gesetz der sittlichen Weltordnung verletzt würde. Unter diesem Gesetze, meint man, würde das uns bekannte allgemeine Sittengesetz und unser sündhafter Wille mit einander vereinbar sein.

Man sieht hieraus, daß die Sünde nur dadurch möglich wird, daß verschiedene Sittengesetze unterschieden werden, von welchen man das eine für den gegenwärtigen Fall unanwendbar findet, dem andern aber Gehorsam leistet. Das Sittengesetz überhaupt und schlechthin will man nicht übertreten, nur die

ausnahmslose Gültigkeit einer Formel, in welcher das Sittengesetz sonst ausgesprochen zu werden pflegt, wird angegriffen. Dem eigenen Willen zu Liebe läßt man Ausnahmen von dieser Formel gelten, welche man beschuldigt, daß sie die besondern Fälle nicht genug berücksichtigt und namentlich den vorliegenden Fall übersehen oder verschwiegen hat. In dieser Voraussetzung läßt sich die Sünde unter den Gesichtspunkt eines Fortschritts im sittlichen Leben bringen und also auch die Vereinigung der verschiedenen Elemente ihres Vorgangs ohne Schwierigkeit sich denken, denn, wenn sie Recht hätte, würde die Sünde nicht ein Widerspruch und eine Uebertretung des allgemeinen Sittengesetzes sein, sondern eine Berichtigung und Ergänzung seiner abstrakten Formel.

Unter dieser Voraussetzung aber würde die Sünde nicht Sünde sein, wir müssen daher annehmen, daß die entgegengesetzte Annahme richtig ist und das allgemeine Sittengesetz mit Unrecht beschuldigt wird einer solchen Berichtigung zu bedürfen, wie sie ihm der Sünder geben will. Daher werden wir sagen müssen, daß die Sünde mit einem Irrthum verbunden ist. Aber dadurch wird noch nicht die Meinung beseitigt, daß in der Weise, in welcher das Sittengesetz uns bekannt worden ist, eine Abstraction liegt und eine mangelhafte, der Ergänzung bedürftige Erkenntniß. Der Versuch sie zu ergänzen, wenn auch misglückt, ist doch wohl nicht ohne Grund gemacht worden; daß wir Anwendungen des Gesetzes auf besondere Fälle suchen müssen, setzt voraus, daß die Formel des Gesetzes nicht für alle Möglichkeiten vorgesehen hat. Genug der Zweifel an dem Sittengesetze ist eingetreten; seine Vollständigkeit, Genauigkeit und ausreichende Kraft für die Leitung des Lebens ist fraglich geworden, und auch in diesem Erwachen des Zweifels müssen wir einen Fortschritt in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins erkennen. Daher bleibt auch hier das anwendbar, was wir vorher über

die Vereinbarkeit des niedern Grades mit dem Fortschritt sagten. Durch den Zweifel an dem Genügenden des Gesetzes schließt sich die Sünde an das Bewußtsein des Gesetzes an. Diese Vereinigung beider Elemente ist freilich viel lockerer, als wenn wir zu einem sichern Ergebniß gekommen wären. Wie wir im Zweifel zwei einander scheinbar widersprechende Gedanken prüfend an einander halten, so versuchen wir in der Sünde, ob uns nicht die Verbindung zweier sich scheinbar widersprechenden Gesetze gelingen möchte; nur darin besteht der Unterschied, daß wir in dieser vom Zweifel zum Irrthum fortgeschritten sind, und darin liegt das Gewaltsame in der Sünde wie im Irrthum. Der Irrthum ist wie die Sünde die vorläufige Verbindung widersprechender Elemente des Bewußtseins. Der weitere Verlauf des Lebens wird zeigen, daß wir bei ihr nicht stehen bleiben dürfen.

Ohne die Verschiedenheit der Sittengesetze also würde die Sünde nicht vorkommen können. Ihre Verschiedenheit begründet ihre Schwäche; ihre Schwäche macht den Ungehorsam gegen sie möglich. Aus dem Widerstande des einen Sittengesetzes gegen das andere wird das Böse erklärlich. Nur dadurch ist es böse, d. h. nicht ein Vorgang des natürlichen, sondern des sittlichen Lebens, daß es aus einem sittlichen Beweggrunde sich herschreibt. Auf diesen Punkt haben wir zu dringen gegen die, welche es in einem zu milden Lichte nur für eine Schwäche des sittlichen Lebens und für etwas Negatives ansehen. Den brutalen Menschen, welcher auf einer der niedrigsten Stufen der Sittlichkeit stehen geblieben ist, weil ihm physische und ethische Mittel zu höherer Ausbildung versagt waren, können wir bemitleiden, wir dürfen ihn aber nicht wegen seiner Sünden verurtheilen; erst wenn der Mensch allgemeine Gesetze der Sittlichkeit kennen gelernt hat, sie aber nicht aus dem Streit zu ziehen weiß, welchen ihnen das Gesetz seines

eigenen Willens erregt, haben wir ein Recht ihm Sünde vorzuwerfen.

Die Schwäche, welche der Sünde anhaftet, beruht also auf der Uneinigkeit der sittlichen Bestimmungsgründe. In ihrem Streite hemmen sie sich und lassen es nicht zu dem Fortschritte kommen, welcher an dieser Stelle in der sittlichen Ordnung des Lebens gelegen hätte. An die Stelle dessen, was jetzt Pflicht wäre, drängt sich etwas anderes ein, was zu einer andern Zeit und unter andern Verhältnissen einen sittlichen Beweggrund für sich haben würde, hier aber die Ordnung des sittlichen Lebens unterbricht. Dies zeigt die ganze Schwere der Sünde; sie erscheint als eine Empörung gegen die sittliche Ordnung, welche bisher das Leben in seiner richtigen Bahn erhielt, gegen alles, was bisher für gut und gesetzmäßig galt. Von den sittlichen Ueberzeugungen, welche als sichere Regeln festzustehen schienen, fordert die Sünde für sich eine Ausnahme. Wenn sie stürzen, was bleiben uns für Haltpunkte unseres Vertrauens? Wenn die Sünde die Ordnung gestört hat, wer wird sie wiederherstellen können? Gewiß nicht der, welcher jetzt in der Unordnung lebt. Nur eine Hoffnung, würde man sagen können, wäre uns geblieben, auf das göttliche Gesetz nemlich des Weltlaufs, welches sich nicht stören läßt. Aber wir können in der Sünde diese Hoffnung nicht fassen, denn das Bewußtsein dieses Gesetzes ist uns nicht gegenwärtig. Die sittlichen Mächte, welche uns jetzt bewegen, sind in einem unversöhnten Streit, und die Sünde hat uns in ihn gestürzt.

Der Gang unserer Untersuchungen über diese Form des Bösen muß uns gezeigt haben, daß sie die andere Form, das Laster, berührt. Die Sünde erhebt einen Streit gegen die bisherigen sittlichen Ueberzeugungen, gegen eine schon vorhandene sittliche Bildung; diese wird angesehen werden müssen als eine Tugend, deren Fertigkeit durch das frühere Leben erworben

worden ist. Durch den Streit wird die Tugend der bisherigen sittlichen Bildung angegriffen. Sie ist nicht rein; gegen sie erhebt sich der Zweifel; ihre Schwächen fordern Besserung und gestatten Ausnahmen; sie ist mit Laster behaftet. In diesen Ueberlegungen haben ja immer Verbrecher gegen Sitte und Gesetz die bestehende sittliche Bildung angegriffen. Sie beschuldigen sie der Ungerechtigkeit, der gewaltsamen Unterdrückung natürlicher Rechte; sie beruht auf Vorurtheilen einer veralteten Ueberlieferung, welche reformirt werden sollte, um bessern Ueberzeugungen Raum zu geben. Die Faulheit, welche nur von den alten hergebrachten Sitten wissen wollte, haben sie als das Laster bezeichnet, welches der Besserung sich entgegensetze. Die Untersuchung über die Sünde treibt also zur Frage nach dem Laster.

12. Das eingewurzelte Böse oder das Laster.

Wir haben bemerkt, daß wir die Formen des Bösen nicht schlechthin als das Gegentheil der Formen des Guten betrachten dürften (Nr. 11, S. 114); dies wird sich am auffallendsten herausstellen, wenn man Tugend und Laster mit einander vergleicht. Daß die Tugend im Fortgange des Lebens in einem natürlichen Wachsthum ist, läßt sich aus allgemeinen Grundsätzen nicht schwer begreifen; auch das Laster wächst; aber wie dies zugeht, verlangt eine viel künstlichere und schwierigere Auseinandersetzung.

Wenn ein Subject aus seiner sittlichen Anlage zur Uebung einer sittlichen Thätigkeit gelangt ist, so ist ihm hierdurch eine

sittliche Fertigkeit in Wirklichkeit zu Theil geworden, welche nach dem nothwendigen Gesetze der Natur ihm nicht wieder verloren gehen kann. Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden; die entwickelte Kraft kann nicht zurückkehren in den Stand der Unentwickeltheit; jedem Thäter folgen seine Werke nach; die Uebung unserer sittlichen Kräfte, die Bildung, welche wir in ihr uns wahrhaft angeeignet haben, geht als ein sicheres Besitzthum von unserer Vergangenheit auf unsere Gegenwart und Zukunft über und wächst mit jedem Fortschritt in gutem Wandel. Die erworbene Tugend ist der wahre und unverlierbare Gewinn unseres Lebens. Daran würde kein Zweifel haften, wenn nicht so viel scheinbar uns zufiele, was wir unbedachter Weise als unser Verdienst uns zurechneten. In demselben Lichte können wir aber die Folgen der bösen Thaten nicht ansehen. Eine Pflichtübertretung bringt uns keinen bleibenden Gewinn; als Ausnahme von der Regel machte sie sich geltend und nur für die augenblickliche Lage wurde sie gestattet; ihre Uebung gilt auch nur für den Augenblick. Eine Reihe von solchen Pflichtübertretungen kann auch keinen Fortschritt der sittlichen Bildung begründen, welcher zur sichern Grundlage weitergehender sittlicher Entwicklung dienen könnte. Die Tugend ist daher eine erworbene Fertigkeit im Guten, das Laster dagegen kann nicht als eine erworbene Fertigkeit im Bösen erklärt werden; das Böse ist nicht in einem natürlichen Wachsthum wie das Gute. Anlagen werden zu Fertigkeiten ausgebildet; Anlagen aber haben wir empfangen zum Guten und eine jede Entwicklung einer natürlichen Anlage haben wir als etwas Gutes zu schätzen; eine Anlage zum Bösen dagegen liegt nicht in unserer Natur. Die Erklärung der Fortschritte in der Tugend erfolgt daher nach einfachen Grundsätzen; viel verwickelter ist die Erklärung der Steigerung des Lasters.

Ohne Zweifel aber wächst die Macht des Lasters mit seiner

Uebung, und wenn wir nicht daran denken dürfen, es als eine gewonnene Fertigkeit, so werden wir es doch als eine steigende Gewohnheit ansehen dürfen. Die Gewohnheit, welche in der Uebung angenommen wird, setzt jedoch auch Anlagen voraus, und weil wir keine Anlagen zum Bösen annehmen dürfen, würden wir außer Stande sein das Laster zu erklären, wenn wir nicht auch etwas Gutes in ihm voraussetzen dürften. Wie wir hierzu schon im Allgemeinen gedrängt worden sind, so machen uns darauf auch die wachsenden Fertigkeiten aufmerksam, welche wir dem Laster zugestehen müssen. Man hat oft darüber geklagt, daß die Feinde des Guten an Klugheit ihre Gegner überträfen; die rechte Klugheit wird ihnen wohl entgehen, aber die Schlauheit, mit welcher sie ihren Plänen zeitweilige Erfolge zu sichern wissen, kann auch nicht ohne Uebung und Fertigkeit schätzenswerther Anlagen gedacht werden. Was von dieser Seite der Gewohnheit im bösen Leben durch wiederholte Uebung an Kraft zuwächst, ist ganz in derselben Weise zu beurtheilen wie das Wachsen der Tugend.

Doch die wachsende Macht des Lasters über uns, sofern es Böses in sich trägt, kann hieraus nicht hergeleitet werden; nur das Gute im Bösen wächst in dieser Weise. Der Reiz der Tugend ist oft gepriesen worden. Eine lobenswerthe That zieht nicht allein das Lob anderer nach sich; wir selbst erfreuen uns ihrer, und das Wohlgefallen, welches wir an unsern eigenen guten Entschlüssen haben, reizt uns zur Fortsetzung der Uebungen in gleicher Bahn. Die gewonnene Fertigkeit strebt nach weiterer Verwendung und Vervollkommnung der Leistungen. Dies zieht unter günstigen Umständen das stetige Wachsthum der Tugend nach sich. Dasselbe werden wir nicht vom Laster sagen können. Jede böse That enthält in sich nicht eine Mahnung, sondern eine Abmahnung vor dem Fortgange in demselben Wege. Der Anblick des Lasters stößt durch seine Häßlichkeit ab. Das Böse

lassen wir doch nur als Ausnahme von der Regel zu; das Gewissen schreckt uns von der Fortsetzung des Wandels in bösen Wegen ab. Davon zeugt die Reue, welche nach vollbrachter sündiger That unwillkürlich sich einstellt, wenn man nicht im Laster verhärtet ist. Wie könnte dabei von einer Lust am Bösen die Rede sein? Sie wird nur darauf beruhen, daß man in der Uebung des Lasters auch lobenswerthe Fertigkeiten wachsen sieht. Ihres Wachsthums erfreut man sich; das Verlangen seine Ueberlegenheit in ihnen zu mehren reizt zu fortgesetzter Uebung derselben an.

Wenn nun hieraus die wachsende Macht des Lasters nicht hergeleitet werden kann, so werden wir für sie nach andern Gründen uns umsehen müssen. Wir gedenken zuerst der negativen Seite des Bösen. Wenn es geübt wird, so bleibt das entgegengesetzte Gute ungeübt. Bei fortgesetzter Pflichtverletzung können wir nur auf eine niedere Stufe der sittlichen Bildung rechnen. Wenigstens in der Richtung, in welcher jene läuft, wird diese sich verkümmert zeigen, und wenn nach einer andern Seite zu die sittliche Bildung steigt, so wird sie nach dieser fallen und eine Verbildung des Charakters sich ergeben, welche die verkrüppelte Häßlichkeit des Bösen im grellsten Lichte erscheinen läßt. Daß ein solches Misverhältniß der Glieder in steigendem Grade ein Hinderniß für das sittliche Leben abgeben muß, wird sich ohne Schwierigkeit begreifen lassen.

Am leichtesten läßt sich dies erkennen bei den Arten des Lasters, welche der thierischen Rohheit sich nähern. Sie steigern sich bis zu einem Grade, daß der Mensch viehischer als das Vieh zu werden scheint. Dabei ist nun freilich etwas Scheinbares; aber kein Schein ist ohne Grund. Nach dem gewöhnlichen Urtheil ist das Vieh ganz von sinnlichen Begierden beherscht; tiefer kann der Mensch nicht fallen; aber das Vieh verfällt doch, nach derselben Voraussetzung, nie oder immer nur schuldlos in

unmäßige Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse; dem Menschen dagegen werfen wir auch eine solche Unmäßigkeit vor als seine Schuld und finden es überdies abscheulich, daß er mit verfeinerter Künstelei zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu gelangen strebt über das Maß der Bedürfnisse hinaus. Worin ist dies gegründet? Der sittliche Tadel in dieser Richtung trifft ihn doch nicht früher, als er über die Stufe des thierischen Blödsinns sich erhoben hat; dann haben wir auch mehr als sinnliche Begierden bei ihm vorauszusetzen und in dem, was über dieselben hinausgeht, werden wir den Grund ihrer unmäßigen Steigerung zu suchen haben. Zu den ersten Werken seines freien Lebens gehört die Bildung allgemeiner Vorstellungen, welche die Einbildungskraft über weite Räume und Zeiten ausdehnt. Sie machen das Denken frei von der gegenwärtigen sinnlichen Erscheinung, führen aber auch das sinnliche Begehren über das Maß des gegenwärtigen Bedürfnisses hinaus. Soweit nur das rein thierische Leben reicht und die Einbildungskraft keine allgemeine Vorstellungen gebildet hat, ist die Begierde auf das gegenwärtige Bedürfniß beschränkt; wenn aber die Freiheit der Vernunft sich eingemischt hat und die Vorstellungen entfernter Zeiten erwacht sind, wird die Begierde auch durch diese Vorstellungen geweckt. Hier liegt der Grund, weswegen man beim Vieh nur Mäßigkeit, beim Menschen auch Unmäßigkeit annehmen zu dürfen meint. Wenn nun der Mensch ohne Bedürfniß in gesetzwidriger Weise oft dem sinnlichen Genusse sich ergeben hat, dann wird seine Einbildungskraft von den Bildern des sinnlichen Genusses erfüllt und nach den Gesetzen der sogenannten Ideenassociation regen sie in ihm beständig die Versuchung an dem sinnlichen Genusse sich hinzugeben, auch wenn kein Bedürfniß dazu vorhanden ist. So wird die wiederholte Sünde Grund einer wachsenden Versuchung; nicht die Schuld, aber die Schwäche des Lasterhaften wird hierdurch gesteigert.

Den Moralisten ist diese Erscheinung wohl bekannt; sie haben sie mit dem Namen der verdorbenen Phantasie bezeichnet. Ein widernatürliches Anschwellen der Begierde, eine Steigerung derselben zur Leidenschaft wird dadurch bewirkt, und die nur schwach entwickelte Willenskraft des Lasterhaften steht beständig in Gefahr von ihrer Uebermacht übermannt zu werden.

Diese Unmäßigkeit trifft nicht allein die sinnliche Begierde. Die verdorbene Phantasie kann sich auch auf Güter erstrecken, welche von den thierischen Bedürfnissen des Lebens weit abliegen. Die allgemeine Vorstellung macht sich auch mit den künstlichen Bedürfnissen der sittlichen Gesellschaft zu schaffen und weckt in ihnen das Uebermaß der Begierde. Die Beispiele der Habsucht, der Herschsucht, des Ehrgeizes liegen uns nahe. Auch in der Befriedigung solcher Begierden spiegelt uns die verdorbene Phantasie einen Genuß vor, welcher weit über das Maß des wirklichen Bedürfnisses hinausgeht.

Die Vernunft bleibt schwach unter dem Wachsen solcher Begierden. Noch von einer andern Seite zeigt sich ihre Schwäche. Die Gewohnheit einer Art der Genüsse im Uebermaß sich hinzugeben stumpft auch den Abscheu gegen das Böse ab. Die Bilder der verdorbenen Einbildungskraft überdecken den Widerwillen, welcher das gesetzwidrige Leben zu begleiten nicht aufhören kann. Die Gewohnheit leiht ihm den Schein eines natürlichen Vorgangs; das Uebermaß wird für ein Bedürfniß gehalten. Wenn auch das sittliche Urtheil dagegen sich schon geregt haben sollte, durch die Gewohnheit der unsittlichen Uebung wird es verwirrt und unter Begierden und Leidenschaften kann es nicht zur gesunden Entwicklung gelangen.

In der fortgesetzten Uebung der Sünde ist daher Schwäche der sittlichen Kraft eine nothwendige Folge. Nicht mit Unrecht hat man daher von der Sklaverei der Sünde und des Lasters geredet. Was jedoch von der Klugheit der Lasterhaften schon

erwähnt worden ist, das findet auch seine Bestätigung in den Gründen, welche wir für das wachsende Uebermaß der Begierden angeführt haben, weil sie auf der wachsenden Ausdehnung des Vorstellungskreises und der Einbildungskraft beruhen, und muß uns darauf aufmerksam machen, daß wir das Laster nicht allein in der negativen sittlichen Schwäche zu suchen haben, sondern daß es auch seine Stärken hat, versteht sich nur mit Schwächen verbundene Stärken. Wir werden hierdurch auf den zweiten Grund geführt, welchen wir früher im Allgemeinen für die Schwäche des Sittengesetzes angeführt haben, auf die Uneinigkeit seiner Glieder (Nr. 10, S. 107).

Im Bösen herscht der Streit zwischen dem Bewußtsein des allgemeinen Gesetzes und dem eigenen Willen. Dem, welcher sich ihm hingiebt, ist daher Sammlung seiner Kräfte nicht möglich; nur in der Zerstreutheit der sittlichen Bestrebungen kann das lasterhafte Leben geführt werden. Dabei muß das sittliche Ideal zu kurz kommen. In dem Bewußtsein des Sittengesetzes wird es gehegt; was es gebietet, ist das heilige Leben. Unter der Menge der Ausnahmen, welche der sündige Mensch sich gestattet, muß es verkommen. Doch gänzlich muß der Lasterhafte es nicht aufgeben; er kann sich sein eigenes Ideal ausbilden. Nicht selten ist dies geschehen, sogar in Systemen der Sittenlehre, von solchen, welche das heilige Leben im mäßigen Genuß der Glückseligkeit oder in der Leidenschaft für das Gemeinwohl oder in andern solchen Idealen gepriesen haben. Aber nur einseitige und falsche Ideale konnten dabei zum Vorschein kommen. Sie verdanken ihre Entstehung der verdorbenen Phantasie. Bei ihrer Beurtheilung darf man aber nicht übersehen, daß sie doch nichts weniger als einer Schwäche der Vernunft angehören, welche der Brutalität nahe käme; sie setzen vielmehr einen Reichthum von Vorstellungen voraus, welcher mannigfaltig sich gegliedert, in systematischer Ordnung sich ver-

kettet und bis zu einem gewissen Grade der Folgerichtigkeit sich ausgebildet haben kann. Die verdorbene Phantasie, müssen wir bemerken, ist selbst ein Laster, eine Verkehrtheit in der Entwicklung der Vorstellungen, aber in den Vorstellungen, welche sie pflegt, sammelt sich ein Schatz brauchbares Materials. Darin besteht nur die Stärke des Lasters, daß es die Seite des Lebens, welcher es sich zuwendet, mit Beharrlichkeit auszubeuten, mit Sorgfalt zu entwickeln weiß. Aber immer nur mit der einen oder der andern Seite dessen, was zu den Bedürfnissen des sittlichen Lebens gehört, ist es beschäftigt; das Ganze des sittlichen Ideals fällt ihr zum Opfer, mit der Harmonie eines in sich einigen Charakters ist das Laster nicht vereinbar.

Seine Stärken liegen in seiner Einseitigkeit. Es ist begreiflich, daß die eine Seite, welche im Uebermaß gepflegt wird, zu einer ungemeinen Fertigkeit sich bringen läßt, so daß ihr die Bewunderung der Menge kaum fehlen kann. Zahlreiche Beispiele würden sich anführen lassen von dem Ruhme, welcher dem Laster gefolgt ist. Den Eigensinn hat man für Charakter gehalten; starke Leidenschaften hat man als die Quelle aller Tugend gepriesen, und die Verehrung des Heldenthums, der Cultus der Genialität in irgend einer Gattung des Lebens ist in aller Leute Munde. Das sind die glänzenden Laster, von welchen die Welt geblendet worden ist. Wir können sie nicht als das loben, was der Mensch zum Vorbild sich nehmen soll; aber sie erinnern uns daran, daß kein Laster ohne Tugend zur Höhe steigt und daß die reine Tugend der Heiligkeit für die Mitte des menschlichen Lebens ein Ideal ist, nach welchem wir nur im Kampfe mit dem Bösen streben können.

Sollen wir nun noch weiter auseinandersetzen, daß die Stärken des Lasters mit den schwärzesten Schatten der Schwäche behaftet bleiben? Das einseitige Ideal, auf welchem sie be-

ruhen, läßt sich nur in Leidenschaft feststellen; indem man mit Begeisterung, mit äußerster Tapferkeit es zu vertheidigen sich entschlossen zeigt, droht schon die Abspannung, die Erschlaffung, und muß man beständig in Furcht schweben, daß andere Richtungen des Lebens den Götzen zertrümmern werden, welchem unser Wahn opfert. Hiemit endet in der That der falsche Glanz des Lasters. Das Ideal in seiner Einseitigkeit kann nicht dauern. Es flößt kühnen Muth, sichere Hoffnung auf Erfolg, Glauben an den Sieg des Guten, Wahren und Schönen ein, aber nur soweit es reicht. Die Bedenken können nicht ausbleiben, daß es an seinen Schwächen untergehen müsse. Daher ist die Folge des gesetzwidrigen Lebens die Feigheit, der Zweifel und die Verzweiflung am Ideal. Wie es der allgemeinen sittlichen Ordnung sich entzieht, so sieht es von der Ordnung der Welt sich bedroht und endet mit dem Gedanken, daß es dem Untergange geweiht ist. Es kennt kein anderes als sein verkehrtes Ideal und führt daher auf das Ergebniß, daß die idealen Forderungen der Vernunft nur Chimären sind. Die zerstreuten Elemente des sittlichen Reiches geben nur vereinzelte Erfolge, welche gegen die Uebermacht der Natur sich nicht behaupten können. Nur an solchen augenblicklichen Erfolgen kann der Lasterhafte sich erfreuen, und alles, was seinen Muth anfachen kann, ist daher nur auf Vergängliches und auf zeitliche Güter gerichtet. Ihm folgen die Gedanken, daß wir dem Schicksal alles Vergänglichen unterworfen bleiben und selbst nur vergängliche Producte eines solchen Schicksals sind. Unser Leben ist im letzten Ziele ohne Plan; aus Gewohnheit wird es fortgeführt und wir sind in der Gewalt dieser Gewohnheit. Dies ist die äußerste Spitze einer Denkweise, welche in der Gewohnheit der Pflichtübertretung lebt, daß wir die Hoffnung aufgeben die Macht der einmal eingeschlagenen Bahn und der in ihr liegenden Versuchungen überwinden zu können. Wir sehen

uns in Unordnung und Gesetzlosigkeit so verstrickt, daß wir unserm schwachen Willen nicht mehr vertrauen können; gegen die böse Gewohnheit des Lasters vermag er nichts. Beständig versucht uns unsere verdorbene Einbildungskraft; noch ehe die Versuchung naht, sind wir davon überzeugt, daß wir ihr erliegen werden; eines tapfern Entschlusses unser Leben zu ändern fühlen wir uns nicht fähig. Das ist die Muthlosigkeit, die Feigheit des Lasters, welche vor dem Kampfe sich überwunden giebt und die Rettung aus der Sklaverei des Lasters für unmöglich hält.

Das Laster hat also sein Wesen nur in der fortgesetzten Uebung der Sünde, welche zur Macht der Gewohnheit angestiegen ist. Unterstützt wird diese Macht durch die verdorbene Einbildungskraft und durch die einseitige Ausbildung der Vorstellungen. Ueber den Grad des thierischen Lebens gehen diese Entwickelungen hinaus; daher sind sie der sittlichen Zurechnung fähig; sie schließen erworbene Fertigkeiten der Vernunft in sich. Wir würden sie als Tugenden betrachten können, wenn sie nicht in Uebertretung des Sittengesetzes erworben worden wären, und daher mit einseitiger Stärkung die Zerrüttung des Gleichmaßes unter den sittlichen Kräften verbänden. Dennoch müssen wir zugestehen, daß man unter dem, was Fortschritt im Laster genannt wird, nur eine Steigerung der Misbildungen im sittlichen Gebiete verstehen kann, welche auch ein Wachsen sittlicher Kräfte voraussetzt. Elemente der Tugend sind darin enthalten, wenn sie auch in einer solchen Verwirrung liegen sollten, daß sie kaum sich erkennen lassen. Im glänzenden Laster treten sie deutlich hervor, und es ist nur eine Uebertreibung des Abscheus vor dem Bösen, wenn die Tugend in ihm geleugnet wird. Das Wachsthum dieser Elemente hat dazu verführt das Laster in ähnlicher Weise wie die Tugend als eine Fertigkeit zu betrachten. Wir müssen aber anerkennen, daß die Fortschritte im Guten

auch im Laster nicht ganz fehlen; nur mit Rückschritten sind sie verbunden, weil sie die sittliche Ordnung stören. Gegenwärtig zerrütten sie den gesetzmäßigen Fortgang der Entwicklung; künftig, unter neuen kräftigen Entschlüssen werden sie für ein besseres pflichtmäßiges Leben verwandt werden können. Das Böse dagegen im lasterhaften Leben besteht nur in einer Reihe sündhafter Entschlüsse und zieht seine Macht nur aus der Gewohnheit. Es verwickelt uns in Vorurtheile, in die Verblendung des Bösen. Den höchsten Gipfel erreichen sie, wenn sie den Gedanken der Verzweiflung in uns einwurzeln lassen, daß wir der Macht der bösen Gewohnheit nicht widerstehen können. Die Stärke des Bösen beruht auf dem Wesen unserer Schwäche. Das ist die Sklaverei und die Feigheit des Lasters, welche der muthige Entschluß des Guten brechen soll.

Hiernach können wir die Form des Lasters nur als eine Folge der oft wiederholten Sünde ansehen, und es kann keine Frage sein, daß bei unsern Untersuchungen über das Böse des Form der Sünde uns bei weitem mehr beschäftigen muß als die Form des Lasters. Hierzu werden wir schon dadurch getrieben, daß wir als unsere Hauptaufgabe eine Analyse des Bösen erkannt haben; die zusammengesetztere Form des Lasteri liegt dieser ferner als die einfachere Form der Sünde. Aber das Böse können wir auch nicht ohne seine Folgen uns denken; wenn wir nur auf seine Elemente sähen, würde uns sein Vorkommen in dem ganzen Zusammenhang unseres Lebens und des großen Reiches der Sittlichkeit entgehen. Daher wird auch die verwickelte Form des Lasters nicht aufhören unsere Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen.

13. Das Laster in der Gesellschaft der Menschen.

Nur im größern Zusammenhange trifft uns das Böse mit allen seinen Schrecken. Bisher haben wir seine Formen nur im Leben des einzelnen Menschen betrachtet. Sünde und Laster fallen zunächst den Individuen zu. Aber man wird auch von öffentlichen Sünden und Lastern reden können, nicht allein in dem Sinne, daß sie ein öffentliches Aergerniß geben, sondern auch weil sie ihr schuldiges Subject nicht in Privatpersonen, sondern in sittlichen Gemeinschaften der Menschen finden. Familien, Gemeinden, Staaten, Kirchen können Sünden begehen und Laster in sich nähren, die ihnen im Ganzen zur Schuld gereichen. Sie bilden eine Sitte in sich aus, welche als ihr gemeinschaftliches Werk sich darstellt; an sie kann auch eine Unsitte sich kleben, welche nicht weniger dem Ganzen zur Last fällt. Wie eine eingewurzelte Form des Bösen, wie ein Laster haben wir sie zu betrachten. Von öffentlicher Sittlichkeit und Unsittlichkeit zu reden ist längst im Gebrauch in diesem Sinne.

Das Bildliche in diesen Ausdrücken liegt offen zu Tage. In allen den gesellschaftlichen Kreisen der Menschen haben wir keine so feststehende Einheit, kein so sicheres Subject vor uns, wie in den Individuen. Selbst die Einheit des Volkes, welche von Jugend an durch Sprache und Sitte verbunden ist, ist der Auflösung unterworfen, und so eng werden die Glieder derselben nicht vereinigt, daß sie alle in gleicher Weise an Verdienst und Schuld des Ganzen Theil nehmen müßten. Aber in dem bildlichen Ausdruck, welcher von öffentlicher oder allgemeiner Sitte und Unsitte einer menschlichen Gemeinschaft redet, liegt das Richtige, daß alle Glieder derselben durch gemeinschaftliche Werke und Zwecke, so lange und so weit sie ihr an-

gehören, zusammengehalten werden und auch an den Mitteln Antheil haben, durch welche sie betrieben werden. Ein gemeinschaftliches Verdienst und eine gemeinschaftliche Schuld der ganzen Gesellschaft und aller in ihr thätigen Glieder werden wir daher nicht leugnen können.

Die Formen der öffentlichen wie der persönlichen Unsittlichkeit können in einzelnen Thaten oder in zusammenhängenden Reihen eingewurzelter Unsitte sich zeigen. Sünde und Laster können einem Gemeinwesen zur Last fallen. Aber es ist der Natur der Sache gemäß, daß im öffentlichen Leben das Böse vorherschend in großen Massen sich zeigt. Daher kommt die Form der öffentlichen Sünde in ihm nur ausnahmsweise in Betracht, das öffentliche Laster dagegen ist ein regelmäßiger Gegenstand unserer Sorge und die einzelnen Vergehn des Gemeinwesens werden nur als vorübergehende Zeichen einer herschenden schlechten Gewohnheit betrachtet.

Der Unterschied zwischen dem öffentlichen und dem persönlichen Bösen, daß jenes einen viel weitern Umfang des Subjekts trifft, zieht einen andern Unterschied nach sich. Das weitere Subject, die Gesellschaft der Menschen, bildet sich erst durch gemeinschaftlichen Verkehr im Handeln. Wenn wir daher darauf gedrungen haben, daß der Sitz des Bösen im persönlichen Leben im Willen zu suchen sei, so können wir diesen Gesichtspunkt für das öffentliche Leben nicht festhalten. In ihm sind die Handlungen böse. Was dem Sittengesetze der Gesellschaft widerspricht, ist ein Verbrechen, ein Bruch des Gesetzes durch eine Handlung. Der böse Wille zieht nur Tadel nach sich und die unausbleiblichen Folgen, welche man als natürliche Strafen des Bösen betrachtet; das Verbrechen aber treffen nicht allein diese, sondern auch conventionelle Strafen, weil der Verbrecher nicht allein sich selbst verantwortlich ist für seinen Bruch des Gesetzes, sondern auch der Gesellschaft für

ihn Genugthuung zu geben hat. Das Böse im öffentlichen Leben kann nicht ohne Aeußerung sein in Worten oder in Werken; in ihm stellen sich ausgesprochenes Gesetz und vollzogenes Verbrechen einander entgegen, wie im individuellen Leben Bewußtsein des Gesetzes und eigener böser Wille. Die Begriffe des Gesetzes und des Verbrechens pflegt man zwar meistens auf die Verhältnisse im Staat zu beschränken; es wird aber wohl erlaubt sein eine weitere Bedeutung ihnen beizulegen; auf eine solche sind wir schon früher in Beziehung auf den Begriff des Gesetzes gestoßen. Das Conventionelle nimmt in diesem Gebiete einen breiten Raum ein, weil in den gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen vieles auf Uebereinkunft beruht; daher ist auch in dem Sprachgebrauch, welcher an sie sich anschließt, vieles von Uebereinkunft abhängig.

Es ist nicht unsere Absicht in das Einzelne der Formen einzugehen, in welchen das Böse im öffentlichen Leben sich zeigt; dies würde uns zu weit in die speciellsten Theile der Sittenlehre hineinziehen, welcher die Untersuchung über den allgemeinsten Gegensatz im sittlichen Gebiete fern liegt. Was uns bei der Betrachtung des Bösen im öffentlichen Leben hier berührt, ist die Untersuchung über die Macht der Gewohnheit. Beim Laster kam sie zur Sprache; die Erfahrung zeigt aber, daß die Gewohnheiten, gute und böse, erst im gesellschaftlichen Leben der Menschen ihre volle Macht entfalten. Wenn sie nur im persönlichen Leben sich gebildet hätten, würden sie durch einen muthigen Entschluß sich abschütteln lassen; aber durch die ersten Ueberlieferungen unserer Familie uns eingeprägt, durch die Uebereinstimmung aller Menschen unserer Umgebungen festgehalten, haften sie jetzt wie eine zweite Natur an uns. Eine ungemeine, heroische Anstrengung des Willens gehört dazu von der allgemein herschenden Gewohnheit uns frei zu machen. Um persönliche Irrthümer und Laster zu überwinden, dazu brauchen

wir nur der Lehre, der Ermahnung und dem Beispiele anderer zu folgen; wenn wir Vorurtheile und Unsitten allgemein verbreiteter Uebereinkunft ablegen sollen, finden wir keine andere Hülfe als in der Freiheit unseres Willens, welche noch dazu stark genug sich erweisen muß um den Streit zu bestehen mit den Lockungen und Ueberredungskünsten der ganzen gesitteten Welt.

Diese Freiheit des Willens fehlt uns nicht. Aber sollten wir es wagen ihr zu vertrauen, so würden sich uns tausend Hindernisse entgegenstellen. Alle Menschen würden uns rathen von einem solchen verwegenen Unternehmen abzustehen, klüger sein zu wollen als die andern. Mitwelt und Vorwelt würden sie aufrufen zum Zeugniß gegen uns. Die Sitten eines alten ehrwürdigen Herkommens würden sich gegen uns erheben; die Gesetze des Staats und der Kirche würden uns zur Strafe ziehen, um den Sonderling, den Verbrecher, den Ketzer in seine ihm gewiesenen Bahnen zurückzuweisen, gegen welche nur sein Gewissen und die Stimme der Wahrheit in ihm sich zu empören wagte. Wenn jemand wäre, der durch allgemeinen Tadel und Strafen sich nicht abschrecken ließe, würden auch mildere Mittel bereit stehen ihn auf den Weg der Gewohnheit zurückzurufen. Vorstellungen würden nicht fehlen, daß es thörig und anmaßend sei seine Meinung in die Wagschale werfen zu wollen gegen die Meinung aller Menschen und aller Zeiten; das Ansehen der Freunde, der Genossen und aller verehrten Beispiele der Geschichte gäben den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, daß man nicht irren würde, wenn man mit ihnen ginge, und endlich würde man zu bedenken geben, ob es nicht weiser wäre andern in Sitten und Meinungen sich anzubequemen, um in Gemeinschaft mit ihnen das Bessere zu betreiben, als auf der einsamen Bahn des Weisen das Beste für sich zu wollen ohne Gehülfen und ohne Mittel ihm Macht zu geben in der sittlichen Gesellschaft.

Man ersieht hieraus, welche starken Gründe für die Gewohnheit im Verkehr der Menschen sprechen. Das Herkommen, die bestehende Sitte, das alte Gesetz können von uns nicht ungestraft misachtet werden. Selbst wenn Fehlerhaftes und Sündliches in ihnen zurückgeblieben sein sollte, würden wir sie nicht behandeln dürfen, als wenn sie nicht da wären. Die Gemeinschaft, in welcher wir mit andern Menschen das Gute fördern sollen, an welche uns ihre Einreden und ihre Maßregeln für den Schutz der Gewohnheit sehr nachdrücklich erinnern, fordert von uns, daß wir ihre Gewohnheiten nicht allein beachten, sondern auch achten und mit ihnen zuvor uns verständigen, ehe wir Hand an die Verbesserung der alten Sitte legen.

An der allgemeinen Gewohnheit zeigt sich im auffälligsten Maße, wie nahe Gutes und Böses im menschlichen Leben einander stehen. Gewohnheiten im Verkehr der Menschen bilden sich durch Ueberlieferung aus, in ähnlicher Weise, wie im einzelnen Menschen Fertigkeiten oder Tugenden. Davon hängt alles Fortschreiten im Guten ab, daß der wahre Gewinn des frühern Lebens der spätern Zeit überliefert wird. In ähnlicher Weise überliefert auch das eine Individuum dem andern seine sittlichen Erwerbungen, um sie zur Grundlage seiner weitern Fortschritte anzunehmen. Denn durch ihr selbständiges Leben werden die Individuen nicht gänzlich auseinander gerissen, sondern in ihren Wurzeln bleiben sie verbunden und aus ihnen erwächst ihre gemeinschaftliche sittliche Fortbildung. Wenn die Selbständigkeit der Vernunft auf der einen Seite von den natürlichen Anfängen unseres Lebens, von Familie, Stamm, Volk und Race, uns frei macht und loslöst, auf der andern Seite verbindet sie uns um so enger mit ihnen durch sittliche Bande. Von ihnen ist das stärkste die Gewöhnung an eine allgemeine Ordnung des Zusammenlebens, welche den Trieb der Nach-

ahmung benutzt und das jüngere Geschlecht von dem ältern erziehen läßt. Von ihm geht die Ueberlieferung der Maximen aus, welche sich bisher als wohlthätig für das Gedeihen der Menschen erwiesen haben; ihr verdanken wir Sprache und Sitten des Verkehrs; jede Verständigung über gemeinsame Zwecke, jede Vereinigung zu gemeinsamen Unternehmungen, in welchen wir der Macht der Natur mit Vertrauen entgegentreten lernen. Nur auf diesem Wege einer von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Gewohnheit wachsen die Menschen zu einer sittlichen Bildung heran, welche sie als ihr Gemeingut im Kreise ihrer Gesellschaft betrachten können. Was würde der Mensch sein, wenn ein solcher Erfolg alter Erwerbungen ihm fehlte? Welchen Frevel würde er begehen, wenn er dieses Gemeingut einer zur Gewohnheit gewordenen Bildung von sich stieße? Aber neben ihm und mit ihm gemischt liegen doch auch, allen sichtbar, so viele Misbräuche, Vorurtheile und Unsitten, daß niemand dafür stimmen kann die Gewohnheit ohne Unterschied unbestritten zu lassen. Gutes und Böses sind in ihr zusammen; der überlieferten Gewohnheit muß die Vernunft sich zur Seite stellen, um beide zu unterscheiden, das Gute zu bewahren, das Böse zu beseitigen.

Was nun das Böse in der allgemeinen Gewohnheit betrifft, so kann man zwei seiner Arten unterscheiden, die veraltete und die ausgeartete Gewohnheit.

Das Festhalten an den bestehenden alten Gewohnheiten pflegt in Zeiten einer raschen Bewegung in den gesellschaftlichen Verhältnissen ein Gegenstand sehr lebhaftes Streites zu werden. An sich verdient es nur Lob; denn wir werden uns gestehen müssen, daß wenigstens auf der Entwicklungsstufe, auf welcher wir gegenwärtig stehen, der größte Theil unserer allgemeinen sittlichen Bildung auf überlieferten Gütern beruht. In den jugendlichen Zeiten der menschlichen Gesellschaft mag dies an-

ders gewesen sein; in ihrem fortgeschrittenen Alter, in welchem wir leben, ist das, was wir unsern Sitten hinzufügen können, nur ein fast verschwindender Theil gegen den alten Grund des Gemeinguts, welches wir von unsern Voreltern ererbt haben. Anders kann es uns nur scheinen, weil wir gemeiniglich den alten sittlichen Besitz geringer zu beachten pflegen als die neuen Erwerbungen, auf welche unser Verlangen gerichtet ist. Heraklit, welcher doch die Bewegung zu schätzen wußte, hat mit Recht gesagt, daß jeder Bürger für das bestehende Gesetz kämpfen sollte, wie für die Mauer seiner Stadt. Aber nur die bestehende Gewohnheit bewahren zu wollen ist Thorheit. Die Besserungen werden nicht ausbleiben, wenn man das Ueberlieferte wahrhaft, nicht in seinem Buchstaben, sondern in seinem Sinn zu verwenden weiß; denn die Anwendung desselben auf eine veränderte Welt und ein neues Geschlecht werden auch Fortschritte in seiner Handhabung und in der Gewohnheit hervorrufen. Veraltete Sitte geht also nicht aus der Ehrfurcht und Liebe zu den überlieferten Gemeingütern hervor, sondern nur aus der Hartnäckigkeit, mit welcher man an den Buchstaben der Gesetze und Gebräuche festhält, ohne sie zu verständiger Anwendung in weiterer Entwicklung der Zeiten zu bringen.

Hartnäckigkeit, welche bis zur Verstocktheit sich steigern kann, weist auf den persönlichen Willen hin; in der allgemeinen Gewohnheit selbst ist sie nicht gegründet. Mit Unrecht beschuldigt man daher die Sitten, daß sie von selbst veralten. Es ist aber eine Erscheinung, welche auf der Culturstufe unserer Zeit nicht selten vorkommt, daß sie durch sorglose Ueberlieferung und hartnäckiges Festhalten am Buchstaben ohne Verwendung für die neuen Bedürfnisse verknöchern und ihren belebenden Geist verlieren. Hiervon trägt die Zerklüftung der Stände die hauptsächlichste Schuld. Durch sie ist es nur seltenen Ausnahmen in den niedern Ständen möglich über den Grad der allgemeinen

Bildung hinauszukommen, welcher ihnen in der Jugend mitgetheilt worden. Höhere Stände trifft dasselbe Loos, besonders die, welchen in der Erziehung im Staat und in der Kirche die Sorge für die Aufrechterhaltung und Pflege der traditionellen Bildung anvertraut ist. Wenn sie nur ihrem Amte leben, werden sie unbedingt am Bestehenden festgehalten. Aber sie sind auch Menschen, und wenn sie allgemein menschlicher Bildung sich befleißigten, würde sie die Wechselwirkung unter den Führern der Bildung über das Bestehende hinaustreiben. So giebt es in den gegenwärtigen Verhältnissen vieles, was ein vorzeitiges Stehenbleiben bei der hergebrachten Gewohnheit entschuldigen kann, die Hartnäckigkeit aber in der Festhaltung derselben geht nicht aus dem allgemeinen Bildungsstande hervor, sondern nur aus der Parteiung, welche aus ihm ihre Motive entnimmt und in der Sonderung der Stände, ihren Vorurtheilen und besondern Gewohnheiten ihre Nahrung findet.

Zustände dieser Art, in welchen veraltete Sitte nicht bloß ausnahmsweise, sondern regelmäßig vorkommt, können wir im Ganzen nicht für gesund halten. Das Veralten der Gewohnheit setzt also im Allgemeinen schon eine Ausartung derselben voraus. Entgegengesetzte Parteien bilden sich in ihnen, welche sich einander gegenseitig beschuldigen, die eine, daß die andere nur die veraltete Gewohnheit, die andere, daß die erste nur den Umsturz des Alten wolle. Daß sie sich bilden, ist nicht mehr eine Sache der Hartnäckigkeit Einzelner, sondern geht aus der allgemeinen Lage der Dinge hervor; sie wird Werk der öffentlichen Gewohnheit. Wir wollen nicht verkennen, daß solche Parteien und ihr Anschluß an ständische Gliederung praktisch gute Erfolge nach sich ziehen können; geschichtlich hat sich Nützliches sogar an der Sklaverei bewährt; aber es wird nicht auf rein sittlichem Wege gewonnen; es dient zum Guten, wie das Böse unter der Leitung Gottes. Die Parteiungen in der Sitte

widersprechen dem Zwecke der Ueberlieferung, welcher auf die fortschreitende Verständigung in der Gemeinschaft der Menschen ausgeht.

Die veraltete Gewohnheit hat also im Allgemeinen ihren Grund in der Ausartung der Sitten, welche Parteiungen stiftet. Im persönlichen Leben schwächt die Uneinigkeit der Elemente die sittliche Kraft und hemmt die Entwicklung; im öffentlichen Leben zeigt sich dieselbe Erscheinung. Wir sind an die Spaltungen in ihm gewöhnt; wir betrachten sie als etwas Nothwendiges; aber sittlich sind sie nicht; sie widerstreiten der Einigung im sittlichen Reiche. In der Gewohnheit haben sich die Trennungen der Kirchen, der Staaten, der Völker, der Stände, der Familien festgesetzt; das alles mag nothwendig sein; aber es soll nicht den Menschen dem Menschen entfremden, nicht zur parteiischen Vorliebe und zum Haß unter den Parteien führen. In solchen Leidenschaften sind die unmenschlichsten Sitten vertheidigt worden. Sie erinnern nur daran, wie nahe Gutes und Böses sich stehen. Von dieser Parteinahme werden die Laster des Krieges vertheidigt und neben ihnen steht die Tugend des Patriotismus, welcher zu ihnen aufruft.

Die Macht der Gewohnheit hat eine Zersplitterung des sittlichen Reiches herbeigeführt. Wir betrachten sie als etwas Natürliches; wir können auch zugeben, daß sie ihr Gutes hat. In der Aufgabe des sittlichen Lebens, daß ein jeder zur Selbständigkeit und Freiheit sich erheben soll, wird es liegen, daß ein jeder seine eigenen Wege sich sucht und nach verschiedenen Gesetzen geordnete Weisen des Lebens nicht allein zulässig, sondern auch nothwendig sind. Aber dieser Blick auf die natürliche Verschiedenheit der Bahnen darf das Auge nicht ablenken von dem gleichen Ziele der Vernunft und von der Einheit des Sittengesetzes, welches allen Menschen denselben Zweck zu verfolgen gebietet. Wenn nun durch Ueberlieferung und Gewohn-

heit an der Stelle dieses einen Gesetzes viele Gesetze geboten werden und der menschliche Wille sich darauf beschränkt nur diesen zu gehorchen, dann tritt die Art des sittlichen Lebens ein, welche man mit dem Namen der Legalität oder Gesetzlichkeit bezeichnet hat.

Ueber das Verhältniß dieser zur Sittlichkeit sind verschiedene Meinungen gewesen. Man hat die erstere ganz in das äußere Verhalten, die andere ganz in das innere Leben verlegen wollen und gemeint, die erstere ließe sich ganz ohne Betheiligung der andern denken. Bei genauerer Ueberlegung wird man hierin nicht einstimmen können. Denn wahrer Gehorsam gegen bestehende Sitte und Gesetz kann nicht stattfinden ohne sittliche Gesinnung und ohne die Tugend aufrichtiger Unterwerfung unter ein höheres Gebot. Der wahre Unterschied zwischen Gesetzlichkeit und Sittlichkeit besteht nur darin, daß diese dem einen allgemeinen Sittengesetze, jene den vielen bestehenden und anderswo anders bestehenden Sittengesetzen ihren Gehorsam geweiht hat. Zu diesem Grade der sittlichen Bildung würde man gelangen können, wenn man den Maßstab des Guten von den geschriebenen oder in der allgemeinen Gewohnheit geltenden Gesetzen hernähme, und alle die, welche nur von der Ueberlieferung die Richtschnur ihres Lebens hernehmen, stehen auf dieser Stufe der Gesetzlichkeit. Sie nehmen hierdurch auch die Ausartungen der Gewohnheit in ihr Leben auf.

Wo viele Gesetze sind, da sind auch viele Uebertretungen möglich. Wer daher über Gutes und Böses nach dem Maßstabe der Gesetzlichkeit entscheidet, der ist geneigt Böses überall zu sehen. Er verleitet zur harten Beurtheilung des Bösen. Das bestehende Gesetz nennt den Ungehorsam gegen seine Vorschriften nicht allein Vergehn, sondern auch Verbrechen. Gnade gegen das Verbrechen zu üben würde gegen die Gerechtigkeit sein. Sehr begreiflich; ein jedes der vielen Gesetze fühlt seine

Schwäche; gegen alle andern Gesetze hat es sich zu vertheidigen, am meisten gegen das ungeschriebene Gesetz. Es darf auch die härtesten Mittel nicht scheuen, um sich in Ansehn zu erhalten. Die, welche es in Gehorsam erhalten will, gehorchen auch andern Gesetzen, welche mit ihm in Collision kommen könnten; sie werden daher von ihm wie geheime Gegner betrachtet, welche mit Gewalt im Zügel gehalten werden müßten. Dies trifft keineswegs allein die Gesetze des Staats. Mit ihnen liegen die Gesetze der Kirche, die Sitten der Stände, die Gewohnheiten der Familien in Streit; sie alle befehden sich gegenseitig; sie alle dringen hartnäckig auf ihr Recht und verdammen die leisesten Regungen gegen ihre Satzungen, würden aber, wenn sie getreu beobachtet würden, sehr duldsam sein gegen grobe Uebertretungen anderer Gesetze.

Vielleicht die auffallendsten Beispiele hiervon geben die Sitten, Gebräuche, Ceremonien und Moden der Stände, welche sich einer höhern Bildung rühmen. Die feine Sitte der auserwählten Gesellschaft verzeiht ohne großes Bedenken grobe, wenn nur leicht und mit Anstand verschleierte Unsittlichkeiten; dagegen öffentliches Aergerniß gegen den geselligen Ton, Vernachlässigung einer sehr willkürlichen, aber allgemein verbreiteten Mode, Mangel an Tact in der Schonung verweichlichter Gefühle gelten ihr für unverzeihlich. Solchen conventionellen Gesetzen verdanken wir die härtesten Verdammungen des Bösen, welche im gemeinen Leben ausgesprochen werden. Wir werden aber nicht anstehn können sie selbst zu den Folgen entarteter Sitten zu rechnen.

Die Gewohnheit hat ihr Gutes auch in ihrer Macht, welche sie über die Gesellschaft der Menschen ausübt; ohne sie würde es keine geschichtliche Fortbildung des sittlichen Reiches unter den Menschen geben. Aber offen liegt auch ihre Ausartung vor in Vorurtheilen, in Nachsicht gegen das Laster und in

Strenge gegen das Verbrechen, in der Heuchelei, welche in der Legalität des Handelns den Schein des aufrichtigen Gehorsams sucht. Der Gipfel ihrer Ausartung ist, daß sie, gestützt auf ihre weit verbreitete Herschaft, zur Richterin über Gutes und Böses in letzter Entscheidung sich aufwirft, uneingedenk ihrer Schwächen und ihrer Stellung im sittlichen Leben. Denn, was die letztere betrifft, das Urtheil in letzter Entscheidung kann das Herkommen nicht abgeben, weil es nur der Ausdruck der im bisherigen Leben erworbenen sittlichen Bildung ist und daher von jeder höhern Stufe der sittlichen Entwicklung seine Verbesserung erwarten muß.

14. Die Lehre von der Erbsünde.

Unsere Bemerkungen über das allgemein verbreitete Böse in den Sitten der Menschen sind nahe verwandt mit der Lehre der Theologen von der Erbsünde. Nur darin liegt ein merklicher Unterschied, daß jene auf gesellschaftliche Verbindungen sich bezogen, welche mehr oder weniger willkürlich geschlossen und aufgelöst wurden, diese dagegen die ganze menschliche Art zusammenfaßt, welche auf ursprünglicher, natürlicher und unauflöslicher Gemeinschaft beruht. Man wird nicht verkennen, daß hierin ein großer Vorzug der letzteren vor den ersten liegt. Der Frevel gegen ein willkürlich gegebenes Gesetz wiegt ungleich leichter als der Bruch von Natur geheiligter Bande. Sonst aber stimmt die Lehre von der Erbsünde mit unsern Bemer-

kungen überein und erhebt sie nur zu einer allgemeinen Regel, gültig für alle Menschen, zu welchen unsere Beobachtungen nur zahlreiche Belege im Kreise engerer Gemeinschaften abgeben. Der Mensch im gegenwärtigen Stande seiner sittlichen Gesellschaft wird geboren in einer Verkettung von Verhältnissen, in welcher er von der allgemeinen Verschuldung seiner Art sich nicht frei halten kann.

Den Grund dieser Lehre würden wir also vergeblich zu erschüttern suchen. Nicht ohne Grund würde sich aber auch die Frage erheben lassen, ob nicht die Formel, in welcher sie ausgesprochen worden ist, etwas Anstößiges hätte und nur zulässig wäre, wenn man sich dazu entschlösse, ihre buchstäbliche Auslegung aufzugeben.

Ihre Gegner sind weiter gegangen und haben auch ihren Sinn angegriffen. Sie haben sich darauf gestützt, daß niemandem etwas zugerechnet werden könnte, weder Gutes noch Böses, was er nicht selbst gethan oder gewollt hätte. Daher könnte weder Gutes noch Böses erworben, d. h. von dem einen auf das andere Subject übertragen werden.

Dieser Grundsatz ist sehr stark. Wir werden ihn nicht verleugnen können, da unsere Lehre von der Freiheit des Willens ganz und gar auf ihm beruht. In der vollen Wahrheit des wirklichen Seins können wir nur das uns zurechnen lassen, was wir selbst thun und wollen. Wenn es daher um diese volle Wahrheit des wirklichen Seins in der Lehre von der Erbsünde sich handelte, so würde sie ihren Gegnern unbedingt das Feld räumen müssen. Dies jedoch ist nicht der Fall. Die Erklärungen, mit welchen sie begleitet zu werden pflegt, sprechen dagegen. In ihnen wird davon geredet, daß der Mensch nach dem Sündenfall geboren werde in der Sklaverei der Sünde und des Lasters, so daß er das Böse nicht lassen könne, d. h. die Lehre handelt nicht von seinem wirklichen Leben, sondern nur

von seinem Vermögen und Unvermögen. Der Grundsatz also, welcher gegen sie angeführt wird, behauptet zwar seine Gültigkeit, aber auf einem andern Gebiete. Wenn man ihn richtig anwenden will, muß man das Gebiet seiner Anwendbarkeit genau begrenzen und verschiedene Gebiete unserer Aussagen über Subjecte unterscheiden.

In der That zu seltsamen Widersprüchen würde man kommen, wenn man den Grundsatz für die eigentliche und strenge Urtheilsbildung, mit welcher wir es hier zu thun haben, auf alle Sätze der Erfahrung und der Wissenschaft anwenden wollte. Er giebt nur unsern Gedanken über die Wirklichkeit unseres freien, sittlichen Lebens ihre Regel. Andere Sätze aber müssen wir zulassen. Viele von ihnen verbinden nur Vorstellungen oder Gruppen von Erscheinungen mit einander; andere sollen nur die Natur der Gegenstände ausdrücken, d. h. das, was in ihrem Begriff liegt. Alle diese Sätze pflegt man auch Urtheile zu nennen, obwohl sie, streng genommen, keine wahren Urtheile sind, weil sie ihren Subjecten im Prädicat etwas beilegen, was ihnen nicht zugerechnet werden darf, sondern nur in der Erscheinung oder durch eine ihnen fremde Macht mit ihnen in Verbindung steht. Dem Zwecke der Urtheilsbildung entsprechen nur die wahren Urtheile, welche dem selbständigen Subjecte nichts anderes zurechnen, als was es begründet, und solche Urtheile sind nur die moralischen; denn kein selbständiges Subject begründet mehr als seine freien Thaten; jeder Erfolg derselben in der Handlung hängt schon von den Umständen ab. Ueber solche Urtheile handelt nun aber die Lehre von der Erbsünde nicht. Als Erbe soll die Sünde dem Menschen zugefallen sein; von etwas ihm Zufälligen, nicht von seiner eigenen That ist dabei die Rede. Das ihm Zugefallene, welches von ihm ausgesagt wird, haftet aber an ihm als sein Vermögen oder Unvermögen. Sätze dieser Art sagen etwas von dem Begriff

des Gegenstandes aus; sie reden nicht über das, was er in Wirklichkeit ist, sondern über das, was er seiner Natur nach werden kann. Die Lehre von der Erbsünde hat es betont, daß sie nur von dem natürlichen Menschen handle; sie wird misverstanden, wenn man sie so deutet, als wollte sie etwas über das gute oder böse Leben des Menschen aussagen.

Zunächst wollen wir nicht fragen, inwieweit die Schuld des Misverständnisses an dem Vortrag der Lehre liegt; ihre Gegner sind in ein solches verfallen. Sie haben gemeint, ein ethisches Urtheil über den einzelnen Menschen sollte in ihr abgegeben werden. Darüber sollten nun doch wohl eines Bessern belehrt haben die mancherlei Versuche, welche gemacht worden sind zur Erklärung der Thatsache, daß der Mensch geboren werde unfähig zur ungestörten Erfüllung des Sittengesetzes; denn bei aller ihrer Verschiedenheit laufen sie alle darauf hinaus, der natürlichen Entstehung des einzelnen Menschen und seinem natürlichen Zusammenhange mit der Menschenart die Schuld hiervon zu geben, zum deutlichen Zeichen, daß die Lehre nur von seinem physischen Dasein handle.

Noch auf ein anderes Misverständniß in diesem Streit machen wir aufmerksam. An solche Misverständnisse in der Lehre vom Bösen sind wir gewöhnt, sonst würden wir uns mehr über das falsche Licht verwundern müssen, welches häufig auf die Gegner der Lehre von der Erbsünde geworfen worden ist, indem man sie der Laxheit im sittlichen Urtheil beschuldigt hat. Im Gegentheil dringen sie darauf, daß wir das moralische Urtheil in seiner ganzen Strenge aufrecht erhalten und vor Vermischung mit natürlichen Schwächen des Menschen verwahren sollen. Die Sünden der Menschen sollen wir nicht mit seinen Schwächen entschuldigen. Wenn laxe Grundsätze bei den Gegnern der Lehre von der Erbsünde gefunden werden, so liegt das in Gründen, welche ihrer Polemik fremd sind. Sie

greifen die Lehre an, weil sie fürchten, daß sie den Grund des Bösen von dem menschlichen Willen auf die Natur oder den Begriff des Menschen abzuwälzen suche. Sie vertreten die Lehre, daß der einzelne Mensch seine Pflichten erfüllen könne, wenn er wolle.

Nun aber kehren wir zu der Frage zurück, inwieweit der Wortlaut in der Lehre von der Erbsünde Ursach zu den Misverständnissen der Gegner gegeben hat. Wir müssen gestehen, das Wort Sünde ist anstößig, und mit der Hartnäckigkeit des Vorurtheils haben die Theologen darauf gedrungen, daß es wahrhaft und im strengsten Sinne genommen werden sollte. Freilich widersprechen sie sich, indem sie dicht daneben dasselbe, was sie eine wahrhaftige Sünde nennen, auch für eine angeborene Krankheit erklären. Man sieht, ihre Worte sind nicht von streng lehrhafter Genauigkeit. Sünde ist Uebertretung des Gesetzes und weder durch Geburt noch durch Erbe kann man etwas übertreten, sondern nur durch eigene That. Dies ist auch nicht übersehen worden von den Urhebern dieser Lehre, und Augustinus, welcher zu ihrer Feststellung das Meiste beigetragen hat, ist bereit gewesen einzugestehen, daß die Erbsünde nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Sünde sei. Er betrachtete sie als einen Mangel, einen eingetretenen Verlust oder eine Schwäche in der Natur der Menschen nach dem Sündenfall. Nur die misverstandene Ueberlieferung, in welcher der Sinn der Lehre sich verdunkelt hatte, glaubte an das Wort ängstlich sich festklammern zu müssen und ist dadurch zu dem Irrthum gekommen, daß Sünde vererben oder übertragen werden könnte. Der wahre Sinn der Lehre dringt nur darauf, daß Folgen der Sünde vererben können.

Auch darin mögen die Gegner der Lehre nicht Unrecht haben, daß sie gegen die Vermischung des Natürlichen und des Sittlichen streiten. Sie liegt vor, wenn Augustin und viele

Gleichdenkende die Erbsünde für einen Mangel der Natur erklären und sie dennoch für etwas Böses und eine sittliche Schuld halten. Dies hängt mit ihrer Ansicht zusammen, welche wir schon bestritten haben, daß im Bösen nur etwas Nichtseiendes vorliege. Ein solcher Mangel der menschlichen Natur würde ein Uebel, aber nichts Böses sein. Ihn als eine sittliche Schuld dem Menschen anzurechnen, dazu hat nur das Verlangen geführt, Gott zu rechtfertigen wegen der Strafen, welche für die Erbsünde verhängt wären.

Ueberhaupt hat dieses Motiv auf die Lehre von der Erbsünde ungünstig eingewirkt. Man hat sich den Menschen gedacht als ursprünglich hervorgegangen aus der Hand seines Schöpfers in paradiesischer Unschuld, von Natur gut, und in diesem Stande, meinte man, wäre er aller Gnadengaben Gottes würdig gewesen; sie würden ihm alle ungesucht zugefallen sein. Nach seinem Sündenfall aber ist er schuldig geworden und das Böse hat sich auf sein ganzes Geschlecht vererbt; er ist nun von Natur böse; wir sehen ihn jetzt im Kampfe mit dem Uebel und der Sünde sein Leben führen; das ist die Strafe für seine Sünde; Gott aber ist gerechtfertigt, daß er ein solches hartes Loos über uns verhängt hat. Eine solche Vertheilung der Gnaden und der Strafen entspricht seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit, welche der Unschuld Lohn gewährt, für die Schuld Strafe ertheilen muß. Diese Vorstellungsweise können wir nicht theilen, weil sie Natürliches und Sittliches nicht zu unterscheiden weiß. Von Natur ist niemand gut oder böse. Unschuld ist nicht Tugend und verdient keinen Lohn. Die Arbeit, in welcher wir das Gute ererben sollen, kann niemandem erspart werden; sie würde kein hartes Loos sein, wenn sie nicht erschwert würde durch eigene Schuld und Strafe. Eigene, moralische Schuld aber fällt auf ein selbständiges, freies Subject erst durch eigene That. Gott haben wir nicht dafür zu recht-

fertigen, daß er den sittlichen Wesen auch sittliche Arbeit auferlegt hat und daß ihnen diese Arbeit schwerer wird, wenn sie durch eigene Schuld dieselbe sich erschweren. Wer eine Rechtfertigung Gottes für die Arbeit des Lebens für nöthig hält, der beschuldigt sich selbst der Trägheit und weiß nichts von der Würde und der Lust des sittlichen Lebens, welche am eigenen Erwerb ihr Gut und ihre Freude hat.

Dafür also müssen wir uns entscheiden, daß die Lehre von der Erbsünde nur unter der Bedingung sich retten läßt, daß man eingesteht, das Wort Sünde werde in ihr nicht im eigentlichen Sinn genommen. Nur eine physisch übertragbare Schuld kann unter ihm verstanden werden, und auch an die Folgen derselben für das moralische Leben kann man dabei denken. Eine Vererbung der moralischen Schuld ist nicht denkbar; Verbrechen und Sünde der Väter gehen nicht auf die Kinder über. Die Gesetzgebung, welche das Verbrechen an den Nachkommen rächt, gehört zu den barbarischen Ausartungen der Sitten. Die Gegner der Lehre von der Erbsünde dagegen haben gewöhnlich nicht daran gedacht, daß es eine Uebertragung von Uebeln giebt, welche mit aller der Nothwendigkeit physischer Processe sich vollzieht, und daß in solcher Weise auch die Folgen der Sünde von den Vorfahren auf die Nachkommen übergehen. Weh dir, daß du ein Enkel bist. Der Sohn des Verbrechers hat keine Schuld an der Sünde seines Vaters; daß er aber der Sohn seines Vaters ist, kann niemand von ihm nehmen.

Schwerlich wird man leugnen können, daß die Lehre von der Erbsünde ihre Beweggründe aus dieser Uebertragung physischer Uebel gezogen hat. Auf sie haben sich selbst die berufen müssen, welche mehr in ihr suchten. Sie haben auf die physische Fortpflanzung des Menschengeschlechts und seine Abstammung von einem Urvater das größte Gewicht gelegt, haben darauf verwiesen, daß von Eltern auf Kinder Eigenthümlichkeiten

nicht allein des Leibes, sondern auch der Seele und besonders Schwächen übergehn, haben mit der Fortpflanzung des physischen Lebens die Fortpflanzung der Gewohnheiten in Verbindung gesetzt und durch die ganze Geschichte der Menschheit einen ununterbrochenen Faden aufzudecken gesucht, an welchem das Reich des Bösen seine Gesetze und Unsitten in stetiger Ueberlieferung erhielte.

Diese Beweggründe reichen zwar zum Beweise nicht aus; sie machen aber die Gegner der Lehre von der Erbsünde darauf aufmerksam, daß sie in ihrer Ansicht vom sittlichen Leben einen der wesentlichsten Punkte vergessen, nämlich daß es nicht allein eine Einheit unter den Menschen herstellen will, sondern auch voraussetzt, daß eine solche Einheit von Natur angelegt ist. Wir werden hieraus folgern müssen, daß diese natürliche Anlage auch mit physischer Nothwendigkeit durch den ganzen Verlauf des sittlichen Lebens ihre Wirkungen erstreckt. Die Gegner setzen das außer Augen. Die Lehre von der Erbsünde betrachtet die Sünden der Menschheit als eine gemeinsame Schuld, für welche eine jede Person in ihrer Art einzustehen hat. Denn wenn sie auch unschuldig sein sollte an ihnen im moralischen Sinn, so haftet sie doch physisch für sie, weil sie das Uebel, welches ihre Folge ist, als ein Glied der Menschheit mit allen Menschen zu tragen hat. Wenn die ganze Menschheit an Uebeln krankt, welche Folgen der Sünde sind, so kann der einzelne Mensch dem Mitleiden an ihnen sich nicht entziehen. Von dieser Gemeinschaft der Schuld und des Leides für sie wollen die Gegner nichts wissen.

Man würde ihre Denkweise moralischen Atomismus nennen können. Sie ist weit verbreitet. Jedes Individuum wird von ihr in seinem sittlichen Leben für sich und abgesondert von jedem andern betrachtet. Daß sie etwas Wahres in sich trägt, dürfen wir nicht verkennen. In dem Satze ist es ausgedrückt

worden, es solle ein jeder nur für das Heil seiner Seele sorgen. Man betrachtet darnach das sittliche Leben der Person als ein isolirtes System von Entwicklungen, welches nur das höchste Gut des Individuums betreiben kann und soll. Es liegt dies in der Richtung einer Denkweise, welche das sittliche Leben außer seiner Verbindung mit dem physischen Leben betrachtet. Schon bei alten Philosophen finden wir sie vertreten. In ihr haben sie vorgeschrieben: wolle nicht mehr als du kannst. Deinen eigenen Willen kannst du beherschen und nicht mehr; so wolle auch nur deinen eigenen Willen beherschen. Du kannst andern Menschen den sittlichen Willen nicht schaffen, nicht für das Heil ihrer Seele sorgen. Es bleibt dir nichts übrig, als sie in Sünden dahin gehen zu lassen, wenn sie nicht anders wollen. Was kümmert dich die Sünde anderer? Sie macht dich nicht schlechter; die Sünde deines Bruders, deines Kindes ist ein dir fremdes Unglück. Dies sind die folgerichtigen Vorschriften des Atomismus in der Moral.

Die guten Gründe, welche er für sich hat, beruhen aber doch nur auf einer einseitigen Ansicht des sittlichen Lebens. Es läßt sich vom physischen Leben nicht trennen; eine solche Trennung fordert man, wenn man allein auf den freien sittlichen Willen Werth legt, in seiner Selbständigkeit das Gute, in ihrem Gegentheil das Böse sucht. Durch die Zwecke des sittlichen Willens wird diese Einseitigkeit widerlegt. Das Heil, die Seligkeit der eigenen Person genügt ihnen nicht. Sie würde nicht selig sein können, wenn sie nicht ihre Genossen hätte, denen sie von ihrer Seligkeit mittheilen könnte. In Gemeinschaft mit der übrigen Welt, mit dem sittlichen Reiche will das Individuum leben. Einigkeit unter den Menschen in Gesinnung und Werk ist uns sittliches Gebot. Diesem Ziele des sittlichen Lebens muß auch die natürliche Anlage des Menschen entsprechen und in der Wurzel des Lebens müssen die Indivi-

duen zusammenhängen, sowie in dem ganzen Verlauf ihres Wollens und ihres Handelns. Die selbständige Entwicklung der Individuen wird ihn aufheben weder können noch wollen: Wohl und Weh wird der sittliche Mensch theilen mit seinen Mitmenschen, seinen Brüdern von Natur. Hierauf beruht es, daß auch die Verschuldungen der übrigen Menschen von uns getragen werden müssen, nicht als unsere moralische Schuld, aber als eine Last, welche wir mit ihnen übernehmen müssen. Wir sind die Erben unserer Vorfahren; Gutes eignen wir uns von ihnen an, aber die Schulden, mit welchen es belastet ist, haften an ihm und können von der Erbschaft nicht getrennt werden.

Hiernach werden wir der Lehre von der Erbsünde auch beistimmen müssen in ihrer Behauptung, daß der einzelne Mensch unvermögend sei sein Heil zu gewinnen, weil die Schuld der Menschheit auf ihm laste, eine Schuld, gegen welche er sich nicht gleichgültig verhalten dürfe und welche er aus eigenen Kräften nicht abwälzen könne. Mit Recht fährt sie fort den Anfang dieser Schuld auf die erste Sünde unter den Menschen zurückzuführen und betrachtet sie als eine von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbende. Aus der vererbten Schuld geht auch neue Sünde hervor und die Schuld wächst mit der Dauer. Das Laster ist wie eine ansteckende Seuche. Der Unfriede, welcher durch die Sünde unter uns gesäet wird, legt uns die Parteisucht so nahe, daß wir ihr zu entgehen kaum hoffen dürfen. Vererbte Feindschaften werden nur erbitterter mit den Jahren. Zorn weckt Zorn; wenn man uns bekriegt, können wir nicht in Frieden bleiben. So gehört die Versuchung zum Bösen zum Erbtheil unserer sittlichen Bildung. Wer kann unter den Sündern der Verlockung zur Sünde widerstehn? Wer unter Menschen leben will, muß ihren Gewohnheiten, Sitten, Gesetzen sich fügen und auch an dem Bösen in ihnen

Theil nehmen; er kann nicht leben, als wenn es unter ihnen nicht gewöhnlicher Gebrauch wäre. Das ist nun freilich nicht der natürliche Mensch, wie man sich ausgedrückt hat, welcher so in sündiger Gewohnheit dahinlebt, sondern der in unnatürlichen Unsitten ausgeartete Mensch. So ist er aufgewachsen, von seinen Eltern hat er die Sünde gelernt, in seiner Erziehung, im täglichen Verkehr ist sie ihm zur zweiten Natur geworden. Von einem Geschlechte ist sie dem andern überliefert, jedes Geschlecht hat ihr neue Erfindungen hinzugefügt und so ist sie zu unübersteiglicher Höhe herangewachsen. Wir leben nun in einem Pful der Sünde. Wer wird uns aus ihm erretten? Dazu hat kein Mensch die Macht, welcher selbst von der Ansteckung der lasterhaften Gewohnheit sich nicht hat frei halten können.

Wir haben den Sprachgebrauch getadelt, welcher die Sünde vererben läßt, während nur die Folgen der Sünde, die physische Schuld, die Gewohnheit und die Versuchung zur Sünde vererben. Nach dem Gesagten wird man aber diesen Sprachgebrauch nicht für erkünstelt halten, sondern nur für ungenau und bildlich. Noch manches andere derselben Art steht mit der Lehre von der Erbsünde in Verbindung. Dazu zählen wir, daß auf den Fall Adams ein zu ausschließliches Gewicht gelegt worden ist, während doch alle Ueberlieferungen der Geschichte zu erkennen geben, daß die Lehre von einer allmäligen Verwilderung und Ausartung der Sitten ausgegangen ist, welche in der Erfahrung der Zeiten wahrgenommen wurde. Ein Gefühl der Pietät mag sich in dieser Wendung der Lehrweise zu erkennen geben. In ihm hat man sich gescheut die Last der Verschuldung auf die Eltern und Lehrer zu werfen, auf viel frühere Vorgänge wird sie abgewälzt. Doch, wir müssen es sagen, von unsern nächsten Vorfahren sind wir die Erben; von ihnen sind wir in Sünden empfangen und erzogen worden; von

ihnen haben wir das Verderben der Sitten, in welchen wir leben, die Gesetze, welche uns strafen, wenn wir nicht mit ihnen sündigen wollen, überliefert erhalten. Darin liegt der Kern der Lehre von der Erbsünde, daß wir in einer solchen Verfassung der menschlichen Gesellschaft geboren und auferwachsen sind, an welcher niemand Theil nehmen kann, ohne auch an ihrer Sündhaftigkeit Antheil zu erhalten.

Warum nun hegen wir dennoch eine solche Pietät für unsere Eltern, Lehrer, Vorfahren, für ihre Gebote und Gesetze? Die Antwort verräth uns, daß die Lehre von der Erbsünde einen guten Theil der Wahrheit uns derb heraussagt, einen andern dazugehörigen Theil aber verschweigt. Unser Erbtheil von unsern Vorfahren ist nicht nur Böses, sondern auch Gutes. Ihr Andenken pflegen wir mit frommer Liebe wegen der Wohlthaten, welche wir von ihnen empfangen haben. In ihre Aufzählung gehen wir nicht ein, weil schon früher gezeigt worden ist, daß die allgemeine Gewohnheit Gutes und Böses in sich gemischt enthält. Gott hat sich in keiner Zeit unbezeugt gelassen. Auch wo das Böse wucherte, hat er uns zum Guten getrieben. Seine Stellvertreter fehlen nirgends; als solche verehren wir auch unsere Eltern und Lehrer. Darauf beruht unsere Hoffnung, daß er das Gute zuletzt zum Siege führen werde. Die Lehre von der Erbsünde will uns zum beharrlichen Kampfe gegen das mit unsern Zuständen verwachsene Böse aufrufen, sie zeigt uns daher unsere Schwäche; die Hoffnung, daß unsere Gemeinschaft mit den Menschen uns auch helfen werde sie zu überwinden, steht auf einer andern Seite der Rechnung geschrieben.

15. Die sinnliche Begierde in ihrer Stellung zum Bösen.

Die Lehre von der Erbsünde, zurückgehend auf die Lehre von den allgemeinen bösen Gewohnheiten und weiter zurück auf die Lehre vom Laster, beabsichtigt eine praktische Erklärung des Bösen zu geben. In vollständiger Ausführung würde dies auf eine Geschichte des Bösen führen. Man würde in ihr zu zeigen haben, wie das Böse zuerst unter den Menschen entstanden wäre im Sündenfall, wie es sich alsdann vererbt hätte auf die folgenden Geschlechter, unter ihnen gewachsen wäre und im öffentlichen und privaten Leben der Menschen noch immer fortwucherte. Auch noch weiter könnte man dies ausdehnen, indem man den Fall des Menschen in Zusammenhang setzte mit dem Fall der Engel oder einem Sündenfall der Menschen vor ihrem gegenwärtigen irdischen Leben, wenn man den Gedanken an ein sittliches Reich in seiner ganzen weltumfassenden Bedeutung zu erschöpfen suchte. Ein wissenschaftlicher Zweck würde einem solchen Unternehmen nicht fehlen; es würde sich nur fragen, ob er nicht unsern Gesichtskreis überschritte; aber darüber könnte kein Zweifel sein, daß es nur eine geschichtliche Kenntniß des Bösen zum Erfolg haben könnte. Weder der Grund für den Ursprung des Bösen, noch sein Zweck und endlicher Ausgang würde auf diesem Wege, wenn er auch fortgeführt würde im weitesten Umfange, sich enthüllen lassen.

Den Werth geschichtlicher Forschungen über das Böse können wir nicht leugnen; es sind aber andere Absichten mit ihnen verbunden worden, welche wir nicht für gerechtfertigt ansehn können. Man hat sich gescheut anzuerkennen, daß sein Ursprung in den natürlichen Anlagen des Menschen liegen müsse; er würde dadurch Gott zu nahe gerückt werden, der diese Anlagen

gegeben hat. Dem glaubte man entgehen zu können, wenn man die Anfänge des Böſen in die weiteſte Vergangenheit zurückſchöbe, welche mit Dunkelheit umhüllt iſt, und den Blick davon abwendete, daß auch in der weiteſten Ferne der Zeit der Entſchluß jedes Geſchöpfes von ſeiner ihm angeſchaffenen Anlage ausgehn muß. Ueberdies was würde es helfen das Böſe von ſeiner Fortpflanzung aus alter Zeit herzuleiten, da es auch in der gegenwärtigen Zeit ſich fortſetzt und wächſt, wir alſo fragen müſſen, welchen Grund es in den natürlichen Anlagen der gegenwärtigen Menſchen hat? Sie ſind Gottes Geſchöpfe ebenſo gut, wie die, welche vor unvordenklichen Zeiten zu ſündigen begonnen haben.

Mit dieſen Fragen kommen wir auf ein anderes Gebiet der Unterſuchung. Vorher hatten wir es mit den Formen des Böſen zu thun, in welchen es beſteht und über das Ganze der Menſchheit verbreitet iſt, jetzt fragen wir nach den Gründen ſeiner Entſtehung in älteſter und neueſter Zeit und nach ſeinen Zwecken oder Endurſachen. Die erſtern liegen uns zunächſt; mit ihnen beginnen wir.

Sie führen uns auch auf den Inhalt des Böſen. Aus den Anlagen der lebendigen Geſchöpfe fließt der Inhalt ihres Lebens. In den Trieben zur Entwicklung, welche in allen Anlagen lebendiger Weſen liegen, haben wir die Beweggründe zu allem dem, was ihr Leben erfüllt, zu ſuchen. Sowie keine Form ohne Inhalt oder Materie gedacht werden kann, ſo können wir auch keine Form des Böſen uns denken, ohne nach einer Materie zu ſuchen, in welcher ſie ſich ausgeprägt hätte.

Es iſt ſchon angedeutet, in welche Schwierigkeiten dieſe Fragen verwickeln und wie ſie dahin zu treiben ſcheinen Gott, welcher ſeinen Geſchöpfen ihre Anlagen und Triebe eingepflanzt hat, die Schuld des Böſen aufzubürden. Wir werden daher auch erwarten dürfen die Meinungen ſich ſpalten zu ſehen,

wenn die Frage zur Erörterung kommt, was das für Anlagen und Triebe sind, deren Entwicklung zum Bösen führt.

Am nächsten schien es zu liegen die Beweggründe zum Bösen in der Sinnlichkeit des Menschen zu suchen. Dieser Weg ist daher auch von alter Zeit her am häufigsten eingeschlagen worden. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Unsere sinnliche, thierische Natur ist unwillig zum Guten. Mit den unvernünftigen Thieren hat der Mensch die sinnliche Begierde gemein; wenn er sich ihr hingiebt, bleibt er auf der niedrigsten Stufe des viehischen Lebens stehn. Der sinnliche Trieb fesselt am augenblicklichen Bedürfniß und rückt die höhern, in der Ferne liegenden Zwecke der Vernunft aus den Augen. Wir haben es als böse zu tadeln, wenn wir träg und lässig sind im Forschen nach den Gründen und Zwecken des Lebens und es an Eifer fehlen lassen in der Arbeit für die künftigen Ideale der Vernunft; wenn wir alsdann die positiven Beweggründe hierzu aufsuchen, so zeigen sie sich in unserer Nachgiebigkeit gegen das sinnliche Begehren, welches nur dem augenblicklichen Genusse fröhnt.

Doch hat es auch an einer Lebensansicht nicht gefehlt, welche diesen Anklagen der Sinnlichkeit sich widersetzte. Aus ihren Lehrsätzen werden wir uns über die Beweggründe des sinnlichen Begehrens unterrichten können. Das Gute suchen sie im heitern Lebensgenuß. Nur unter der Bedingung lasse er sich erreichen, daß man die Kunst übe die Gegenwart zu genießen, gleichsam den Augenblick auszuschöpfen mit allem, was er böte. Wenn man um die Vergangenheit sich kümmerte, um die Zukunft sich Sorge machte, dann müßte der Genuß des gegenwärtigen Lebens verloren gehen. Genieße den Augenblick, das ist die Formel dieser Denkweise. Sie verräth, daß in ihr die kleinsten Momente des Lebens ausschließlich bedacht werden, nicht aber der stetige Zusammenhang der Zeiten. Man wird

ihr darin Recht geben müssen, daß der sinnliche Genuß immer nur Genuß der Gegenwart sein kann; das Vergangene ist vorüber, das Zukünftige noch nicht vorhanden, beide sind dem Genuß entrückt. Das sinnliche, thierische Leben sorgt nur für die Befriedigung des gegenwärtigen Bedürfnisses und schafft, was für seine augenblickliche Erhaltung erforderlich ist. In seiner Begleitung geht der engste, auf das kleinste Moment beschränkte Gesichtskreis. Es leuchtet ein, daß der Mensch, welcher nur diesem thierischen Triebe folgen wollte, alle augenblicklich nicht erreichbaren Zwecke aufgeben und auf den engsten Kreis seines Daseins sich beschränken müßte.

Es ist auch begreiflich, daß die Vernunft des Menschen weiter gehende Fortschritte erstreben muß. Nur was zweckmäßig ist, ist vernünftig; die Zwecke liegen nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft. Der faule Genuß der Gegenwart, die Befriedigung des augenblicklichen Bedürfnisses, die Selbsterhaltung des thierischen Lebens kann der Vernunft nicht genügen, welche die bessere Zukunft will. Aber wird deswegen der vernünftige Mensch das Vermögen und den Trieb zum sinnlichen Genuß als den Grund des Bösen verdammen müssen?

So stehen die Sachen nicht. Das Thierische im sinnlichen Genuß bleibt die nothwendige Grundlage unseres vernünftigen Lebens. Wenn wir sie angreifen wollten als die Widersacherin des Guten, würden wir nur die Vorbedingung des sittlichen Lebens anfeinden. Die Feindschaft gegen den sinnlichen Genuß hat nur eine falsche, unvernünftige Ascese geweckt, welche gegen den natürlichen Grund unseres sittlichen Lebens wüthet, weil er nicht selbst das sittliche Leben ist. Die Vernunft ist weit davon entfernt die Sinnlichkeit zu hassen; sie liebt sie; denn ihre Belehrungen durch die sinnlichen Erscheinungen darf sie sich nicht entgehen lassen, die Befriedigung der Bedürfnisse darf

sie nicht verschmähen. Die Bedürfnisse des thierischen Lebens sind auch Bedürfnisse der Vernunft, welche der physischen Kräfte bedarf zur Erfüllung ihrer Pflichten. Die Sinnlichkeit steht im Dienste der Vernunft; sie ist ihre Gehülfin, welcher sie Gegendienste leisten soll, wenn die Mittel zur Befriedigung ihr von der Natur nicht freiwillig entgegengebracht werden. So ist im Menschen die Vernunft mit der Sinnlichkeit innigst verbunden. Die letztere hat auch ihre Zwecke, wenn sie auch selbst von ihnen nichts weiß und sie daher nur der Vernunft dienen. Auf die Erhaltung und das Wachsthum der Person, auf die Fortpflanzung der Art erstrecken sie sich; die Vernunft soll diese Zwecke nur aufnehmen und mit Bewußtsein für das sittliche Leben verwerthen. Beide können in friedlicher Gemeinschaft mit einander gehen, und die Vernunft kann die sinnlichen Triebe nur loben, weil sie ihren Zwecken vorarbeiten.

Demnach können wir der Meinung nicht beistimmen, daß der Grund des bösen Willens in den sinnlichen Trieben des Menschen liege. Wenn sie nur recht geleitet werden, wenn nur der Wille der Vernunft, welcher sie gebraucht, gut ist, so wird ihre Befriedigung und der Genuß, welchen sie gewährt, erlaubt sein, und die Entwicklung der Sinnlichkeit wird kein Vorwurf treffen. Nicht im sinnlichen Begehren, sondern im Wollen ist der Sitz des Bösen. Nicht einmal das ist richtig, was aus einzelnen Erfahrungen scheinbar gemacht werden kann, daß die Sinnlichkeit eine Schranke der Vernunft sei, sondern nur in ungünstigen Fällen kann sie eine solche werden. Aber sollten auch solche Fälle eintreten und die Ursache abgeben, daß der Mensch auf einer niedern Stufe der Sittlichkeit stehen bleibt, dadurch würde die Meinung noch nicht gerechtfertigt werden, daß die Sinnlichkeit zum Bösen verführe, sondern nur so viel wäre dadurch bewiesen, daß sie am Guten verhindern könnte.

Aber worauf beruht der Schein, welcher so viele getäuscht hat, als wenn die Sinnlichkeit Grund des Bösen wäre? Man hat gesagt, sie würde es, wenn sie zum Uebermaß sich steigerte und den vernünftigen Willen überwältigte. Dann würden die sittlichen Gebote verachtet und der Mensch würdigte sich zum viehischen Leben herab. Zahlreiche Beispiele, aus dem Leben geschöpft, sollen die Wahrheit dieser Behauptung belegen. Aber aus welchem Leben sind sie geschöpft? Aus dem, welches wir gegenwärtig führen und die Menschen schon lange geführt haben, aus dem Leben unter der Herschaft des vererbten Lasters. Steigert sich das sinnliche Begehren von selbst zum Uebermaß? Das können wir nicht finden. Nur beim Menschen steigert es sich in Gewohnheit und Unsitte zu solcher gesetzwidrigen Ausschreitung. Wie dieses Anschwellen der Begierde nicht ohne Zuthun des Willens sich begebe, haben wir schon gezeigt (Nr. 12, S. 126). Darin werden wir einen Grund des Bösen finden können, weil dies eine Folge des Bösen ist, eine böse Gewohnheit, welche in der Person als Laster, in der Gesellschaft als ausgeartete Sitte sich fortpflanzt. Solche Ausartungen können wir Begehrlichkeit oder Genußsucht nennen. Sie gehen nicht auf den sinnlichen Genuß aus, weil das Bedürfniß ihn fordert; sie warten nicht, daß er sich einstelle als ein Erfolg natürlicher Lebensprocesse, sondern suchen ihn hervorzulocken, wo die vorbereitenden Bedingungen der Natur fehlen. Das ist die Thorheit der Genußsucht, daß sie den sinnlichen Genuß zu fesseln sucht, obwohl er nur Sache eines flüchtigen Augenblickes ist. Ihn über den Augenblick auszudehnen ist ihr Trachten; aber nur in der Vorstellung kann er festgehalten werden und nur in der Vorstellung zu genießen genügt nicht; daher zieht sie den Willen in Arbeiten, welche nicht auf bleibende Zwecke, sondern auf Erscheinungen vergänglicher Natur gehen, im Widerspruch mit seinen Aufgaben und dem, was er leisten kann, denn Er-

scheinungen kommen nur mit Hülfe der Natur zu Stande. Diese Betrachtungen zeigen deutlich, daß die Genußsucht eine Quelle des Bösen ist.

Aber ebenso deutlich zeigen sie auch, daß es eine ziemlich grobe Verwechslung ist des sinnlichen Begehrens mit der Begehrlichkeit oder der Genußsucht, wenn man das erstere für den Grund des Bösen ansieht. Gegen den mäßigen Genuß, welchen die ungestörte Sinnlichkeit sucht, läßt sich kein Schatten des Tadels aufbringen; er ist auch ebenso wenig etwas Schönes, sondern nur ein natürliches Ereigniß, wie das auch von seinem Gegentheile, dem Schmerz, gilt; beide ergeben sich im nothwendigen Verlauf der Naturprocesse, wie Hunger und Sättigung. Es ist gleich thörig das Verlangen nach Lust, wie das Verlangen nach Unlust zu loben oder zu tadeln; Lob und Tadel trifft sie nur, je nachdem sie zu dem Verlauf des natürlichen Lebensprocesses zu stehen kommen. Wenn man die Lust begehrt und die Unlust verabscheut, ohne Rücksicht darauf, ob sie den Lebensproceß fördern oder hemmen, so wendet man sich der falschen Theorie zu, welche der Genußsucht fröhnt; wenn man dieselbe Rücksicht außer Augen setzt in dem Vorzuge, welchen man der Unlust vor der Lust gewährt, so verfällt man der falschen Askese, welche die natürlichen Triebe der Sinnlichkeit ertödten will, in dem Wahne, daß dadurch dem Bösen seine Quelle abgeschnitten werde. Nicht der Genußsucht, sondern dem Leben schneidet man dadurch seine Nahrung ab.

Dies sind die Folgen des Misverständnisses, welches die sinnliche Begehrlichkeit mit dem sinnlichen Begehren verwechselt. Seinen Grund hat es darin, daß man die ursprüngliche Natur des Menschen nach seiner gegenwärtigen Verbildung beurtheilt und hierin mit Begier das leichteste Mittel ergreift sein Verlangen den Grund des Bösen aufzudecken scheinbar zu befriedigen. Es ist nichts gewöhnlicher, als sittliche Fehler durch an-

geborene Verkehrtheiten zu entschuldigen, und sobald dies zugestanden wird, ist nichts leichter, als das Böse aus der natürlichen Entwickelung solcher Verkehrtheiten zu erklären. Dadurch wird aber das sittliche Leben nur in einen Naturproceß umgesetzt. Handgreiflich ist der Irrthum, daß man auf diesem Wege, die sinnliche Begehrlichkeit für eine solche angeborene Verkehrtheit uns andichtend, den Ursprung des Bösen erklären könnte. Wenn die sinnliche Begehrlichkeit nichts als Genußsucht und Genußsucht im Laster ist, so heißt es nichts anderes, den Ursprung des Bösen aus der sinnlichen Begehrlichkeit erklären, als ihn aus einem Laster, d. h. aus einem schon vorhandenen Bösen herleiten. Das Verhältniß zwischen den Formen des Bösen wird dadurch verkehrt, das Laster nicht von der Sünde, sondern die Sünde vom Laster abgeleitet.

Die Lehre also, welche das sinnliche Begehren zum Grunde des Bösen macht, ist zu verwerfen. Dagegen finden wir in ihr zum Theil einen Aufschluß über den Inhalt des Bösen. Zu dem Positiven, welches wir in ihm haben anerkennen müssen, liefert das sinnliche Begehren ohne Zweifel einen Beitrag, wenn es der Wille zur Uebermacht kommen läßt. Den sinnlichen Genuß zu begehren verbietet die Vernunft nicht; er hat aber an sich keinen sittlichen Werth; wir können ihn als einen Zweck unseres Willens gar nicht setzen, weil er nur in einem Naturprocesse sich erzeugt. Nur die Mittel, welche gewöhnlich zu ihm führen, können wir wollen, und es wird ein jeder wohl schon erfahren haben, daß diese Mittel nicht immer anschlugen, sondern eine von ihnen erwartete Lust zur Unlust sich verkehrte. Der sinnliche Genuß wird also nicht gewollt, sondern nur begehrt, weil ihn der Wille nicht hervorbringen kann, sondern nur die Natur, und es ist eine Verkehrtheit und Täuschung in dem Laster der Genußsucht, welche den Willen zum Mittel für den Genuß zu machen sucht. Seine Bedeutung für das sittliche Leben er-

hält der sinnliche Genuß erst dadurch, daß die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse zum Mittel für einen Zweck gemacht wird. Sein Zweck besteht darin, daß er Erhaltung, Wachsthum und Fortpflanzung des Lebens befördert und hierdurch dem Fortgange des sittlichen Lebens dient. Wird er nicht hierzu, sondern sein selbst wegen gewollt, so fehlt diesem Wollen die Zweckmäßigkeit. Gegen das Gesetz des menschlichen Lebens tritt alsdann an die Stelle des vernünftigen Willens ein thierisches Begehren und bildet den Inhalt des Lebens. Der Fehler der Lehre, welche im sinnlichen Begehren den Grund des Bösen sucht, liegt in einer Verwechslung des Inhalts mit dem Grunde des Bösen.

Die Herabwürdigung des vernünftigen Willens unter das thierische Begehren muß von jedem, welcher die sittliche Würde des Menschen achtet, auf das tiefste empfunden werden. Daher ist der Abscheu gegen das Leben, welches viehisch dem sinnlichen Genusse sich hingiebt, um so stärker, je mehr der Mensch seine Vorzüge vor den unvernünftigen Thieren schätzen gelernt hat. Dennoch können wir nicht zugeben, daß es ganz ohne sittlichen Gehalt sei. Auf die Entwicklung einer natürlichen Anlage und eines natürlichen Triebes gerichtet, trägt es die Verwirklichung eines Zweckes in sich, und der Mensch, welcher nicht aufhören kann Zwecke zu wollen, wird auch nicht gedacht werden können, ohne mit den Erscheinungen seines thierischen Lebens den auf Zwecke gerichteten Willen zu verbinden. Sein Genuß wird doch von anderer Art sein, als wenn er ohne alle Vernunft wäre. Aber auf den kleinsten Umfang sind diese Zwecke beschränkt. Der Genuß der Gegenwart ist deswegen von denen als Zweck angesehen worden, welche in der sinnlichen Lust das Gute suchten. Hiermit würde die äußerste Grenze bezeichnet sein, auf welche man den Zweck beschränkt sich denken könnte; aber in Wirklichkeit kann sie nicht erreicht werden; denn Zweck und Wille gehen immer auf die Zukunft; der Gegenwart sind wir uns immer

nur in ihrem Uebergange aus der Vergangenheit in die Zukunft bewußt; der Wille kann daher nur darauf beschränkt werden, die Güter der Vergangenheit und der Gegenwart auf die Zukunft zu übertragen und den gegenwärtigen Genuß unseres Daseins für die kommende Zeit festzuhalten. Da dies unmöglich ist, ist es gegen die Vernunft, und der Wille würde sich in einem widersinnigen Unternehmen darin erschöpfen müssen, den Genuß zu erneuern, welcher an die augenblickliche Lage der Dinge und die Empfänglichkeit des Menschen für sie gebunden sich nicht erneuern läßt. Daher bleibt man bei dem Willen stehen die frühere Erscheinung in der Erinnerung festzuhalten, und wir müssen zugestehen, daß in dieser auch etwas Gutes liegt. Selbst auf der niedrigsten Stufe der Lebensentwicklung kann es nicht fehlen. Soweit wir also bis jetzt den positiven Inhalt des Bösen übersehen, liegt nichts Böses in ihm, sondern nur eine Beschränkung des Guten auf eine niedere Stufe der Entwicklung. Durch die sinnliche Begehrlichkeit wird der Mensch gefesselt an den engen Kreis des Bewußtseins, welcher von den Gegenständen seines sinnlichen Genusses erfüllt ist.

16. Die Selbstliebe in ihrer Stellung zum Bösen.

Mit der Verfeinerung des menschlichen Lebens sind auch seine Genüsse verfeinert worden. Die Befriedigung der ersten, dringendsten natürlichen Bedürfnisse genügte nicht mehr; man hatte sich eine Menge künstlicher Bedürfnisse geschaffen, und wenn

auch jene blieben, so kamen sie doch kaum in Anschlag gegen den weiten Umfang dieser. Seitdem ist die rohere Genußsucht in den Hintergrund getreten gegen die feinere. Es ist viel darüber gestritten worden, ob dies besser sei oder schlechter; man wird aber wohl sagen müssen, für den einzelnen Menschen bleibe die Sache sich gleich, so lange in der Genußsucht derselbe Beweggrund bleibe, für die menschliche Gesellschaft dagegen stelle die Sache sich besser, weil in ihr die Kunst gewachsen ist und der Mensch weniger den Andrang der rohen Naturbedürfnisse zu fürchten hat.

Je höher die künstliche Cultur des Menschen steigt, um so mehr Macht gewinnt der menschliche Wille über die Mittel der Natur. Diese Macht fällt aber den einzelnen Menschen zu, und wenn sie nicht einig sind unter sich, so wird der mit Kunst bewaffnete Mensch dem Menschen der gefährlichste Feind. Daher liegt die Frage nahe, ob die steigende Cultur der menschlichen Gesellschaft, welche wir im Allgemeinen betrachtet als einen Gewinn für das sittliche Leben ansehen müssen, nicht doch dem einzelnen Menschen größere Gefahren als Vortheile gebracht habe. Zum Vortheile eines kleinen Theiles der Menschheit, hat man gesagt, sei sie ausgeschlagen, in den verwickelten Verhältnissen der Civilisation sei aber der größere Theil zu Schaden gekommen; künstlich sei in ihnen die Macht einzelner gewachsen und von ihnen die Menge unterdrückt worden. Darin liege der Grund einer wachsenden Feindschaft unter den Menschen und so auch einer wachsenden Unsittlichkeit; denn Unterdrücker und Unterdrückte könnten nur in Haß gegen einander stehen.

Mit der steigenden Cultur sind auch die Bedürfnisse gestiegen. Nicht ganz ohne Grund hat man gesagt, die ersten Bedürfnisse der Natur wären leicht zu befriedigen, schwer dagegen lasteten auf uns die Bedürfnisse, welche die civilisirte Gesellschaft in ihrem Gefolge hat. Ein neues, immer wachsendes,

scheinbar unbegrenztes Bedürfniß ist aus ihr hervorgegangen, das Bedürfniß in ihr unsere Stellung zu sichern und die erworbenen Güter gegen immer neue Anfeindungen zu behaupten und zu wahren, ein Bedürfniß, welches in der weitesten Zukunft seine Befriedigung sucht. Auf Grundlage der Gewohnheit, einer zweiten Natur, ist es erwachsen und seine Befriedigung in der Gegenwart bringt auch neue Genüsse.

Unter einer solchen Veränderung der Verhältnisse konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Meinung über den Grund des Bösen sich änderte. Wenn auch dem sinnlichen Begehren nach der Befriedigung der ersten Bedürfnisse ein Antheil blieb an der Hervorrufung des bösen Willens, so bedachte man doch, daß die Feindschaft unter den Menschen viel größere Uebel hervorbringe, und das Begehren seine persönliche Stellung in der Gesellschaft der Menschen zu behaupten, wurde als Grund dieser Uebel auch als Grund des Bösen angesehen. In der Selbstliebe oder dem Egoismus fing man nun an den wahren Grund des Bösen zu suchen. Auch die rohe Genußsucht konnte man als einen Ausfluß des selbstsüchtigen Triebes ansehen; aber das Böse sah man viel weiter sich erstrecken als auf die Befriedigung derselben. Man glaubte daher auf einen allgemeineren und tieferen Grund desselben gekommen zu sein, wenn man den Egoismus, den Grund der gröberen und feineren Genußsucht, als solchen betrachtete. Diese Meinung hat die früher von uns erörterte fast verdrängt. Die Meinung, daß die Sinnlichkeit Grund des Bösen sei, wurde dabei beseitigt; denn auch die reinen Geister könnten zum Bösen abfallen; ihre Selbstliebe würde der Grund ihres Falles. Schon Augustin lehrte, im Stolz über ihre geistige Schönheit glaubten sie sich selbst genug zu sein, sie wollten Gott gleich sein und verwarfen in ihrem Hochmuthe das Gesetz Gottes, um nur das Gesetz ihres eigenen Willens sich zur Richtschnur zu nehmen. Erst hieraus wäre auch die Genußsucht des Men-

schen entsprungen, dessen Sinnlichkeit nur zu einer Handhabe gedient hätte, ihn zur Sünde zu verleiten.

Es wird sich schwer verkennen lassen, daß diese Meinung ebenso künstlich und verwickelt ist, wie die Culturverhältnisse, denen sie ihren Ursprung verdankt. Denn sie wälzt vorzugsweise das Böse auf Laster ab, welche um so mächtiger emporkeimen, je mehr die Menschen in engem Verkehr unter einander sich reiben, auf Habsucht, Ehrgeiz, Herschsucht, Neid, Schadenfreude und dergleichen, während sie dagegen die ersten Regungen des Bösen, wie es im einsamen Menschen zum Vorschein kommen mag, nur aus solchen verwickeltern Formen abzuleiten sucht. Ohne Zweifel ist beim Kinde die Genußsucht früher als der Stolz und der Hochmuth, und nur mit Mühe wird man es scheinbar machen können, daß der Genußsüchtige, welcher, um seiner Leidenschaft zu fröhnen, Gesundheit und Leben aufs Spiel setzt, hierin von Eigennutz getrieben werde. Aber es ist nichts Ungewöhnliches, daß die Moralisten in ihrer Beurtheilung des Menschen mehr von ihrer Kenntniß der civilisirten Gesellschaft, in welcher sie leben, als von ihrer Beobachtung der allgemeinen menschlichen Natur sich leiten lassen.

So ist es offenbar auch mit der Theorie beschaffen, welche in der Selbstliebe den Grund des Bösen sucht und die Genußsucht von der Schuld an ihm freispricht. Die Genüsse, welchen man jetzt gewöhnlich fröhnt, haben sich so verfeinert, daß man kaum noch sinnliche Genüsse in ihnen wiedererkennt. Es sind die Genüsse der Eigenliebe, der Eitelkeit, der Selbstüberhebung; die gröberen Genüsse verstecken sich, weil man sich ihrer schämt. Was sind aber auch diese feineren Genüsse als Genüsse in sinnlicher Vorstellung? Da fürchtet man mehr die teuflische Klugheit als die bestialische Genußsucht und ist mehr darauf bedacht gegen die Ränke jener sich zu sichern, als den Lockungen dieser sich zu entziehen. Was man am meisten fürchtet, wird auch

am meisten verabscheut und gilt alsdann für den wahren Grund des Bösen. Mit allen Mitteln suchen die es auszurotten, welche für die Sittlichkeit streiten; die grobe Genußsucht glauben sie zugleich mit der feinen Genußsucht des Egoismus beseitigt zu haben. Die Täuschung ist offenbar genug, da es auf den Unterschied zwischen groben und feinen Genüssen nicht ankommen kann. Die Genüsse der Eitelkeit, des Stolzes und Hochmuths bleiben Genüsse, wenn man auch nicht ursprünglich für sie empfänglich ist, sondern erst in der Stellung zur verfeinerten Gesellschaft es wird.

Nun ist aber auch deutlich, daß wir mit dieser Theorie, welche den Grund des Bösen in der Selbstsucht des geistigen Wesens sucht, ebenso wenig ausreichen, wie mit der Theorie, welche ihn auf Genußsucht zurückführen will. Beide begehen denselben Fehler und die erstere nur in einer noch gröberen Weise als die letztere. Eine Sucht, d. h. ein Laster, machen sie zum Grunde des Bösen, obwohl es selbst etwas Böses ist, dessen Grund zu suchen sein würde. Die Genußsucht ist entstanden und kann nicht den Entstehungsgrund des Bösen abgeben; die feinere Genußsucht des Egoismus setzt eine noch längere Reihe von Sünden voraus, aus welchen sie sich ergeben hat. Man sagt, die Selbstliebe sei Grund des Bösen, sie sei dem Menschen natürlich und aus ihr fließe das Böse; aber dies beruht auf einem ungenauen Ausdruck, ganz ähnlich dem, welchen wir früher rügten, wenn man für die sinnliche Begehrlichkeit das sinnliche Begehren setzte. Nicht die Selbstliebe, sondern die Selbstsucht, der Egoismus, der Eigennutz kann als ein Grund des Bösen angesehen werden; die Selbstsucht aber ist dem Menschen nicht natürlich; sie bildet sich im Menschen aus, kann die Stärke einer furchtbaren Gewohnheit in ihm annehmen und zu einer Maxime seines Lebens werden; sie kann sich auch mittheilen und als die Maxime oder das Vorurtheil einer aus-

gearteten Gesellschaft allgemeinen Beifall finden; dadurch dürfen wir uns aber nicht verleiten lassen sie als etwas der menschlichen Natur ursprünglich Eingepflanztes zu betrachten. Dies würde nur darauf beruhen können, daß wir den Menschen, wie er in einer langen Erfahrung sich uns gezeigt hat, mit dem Menschen verwechselten, wie er seinen natürlichen Anlagen und Trieben nach ist.

Die Selbstliebe halten wir für natürlich und sprechen sie vom sittlichen Tadel frei; nur die Selbstsucht können wir nicht als den ersten, sondern als einen entfernteren Grund des Bösen ansehen. Man hat wohl gesagt, der Mensch sollte nicht sich, sondern Gott lieben, aber durch die Gottesliebe wird die Liebe zu seinen Geschöpfen, zu seinen Werken, nicht ausgeschlossen. Wie könnte der Gott lieben, welcher seinen Bruder nicht liebt? Wie könnte der seinen Bruder lieben, der sich nicht liebt. Die Gegner des Egoismus, welche ihn mit der Selbstliebe verwechselten, sind so weit gegangen, daß sie die Selbstaufopferung in das Pflichtgebot eingeschlossen haben; mit der Selbstaufopferung verwechselten sie aber die Aufopferung seiner zeitlichen Vortheile und selbst seines zeitlichen, irdischen Lebens. Wer nicht in der Weise des Akosmismus (Nr. 5, S. 47) die weltlichen Dinge und ihr sittliches Leben aufgiebt, der kann niemanden verwehren sein eigenes Sein und seine ewigen Güter zu wollen; in das Pflichtgebot ist das sittliche Leben eingeschlossen; man würde es aufgeben, wenn man sich aufgäbe; das Heil seiner Seele, wie man sich ausdrückt, sein wahres Bestes zu suchen, das ist der Zweck des persönlichen Lebens, mit dessen Verleugnung alles sittliche Leben aufgegeben werden würde; es zu lieben, das ist die wahre Selbstliebe. Für das Böse bleibt daher nur übrig, was fälschlich Selbstliebe genannt wird.

Wir setzen ihr die Selbstsucht oder den Egoismus entgegen; aber über das, was unter diesem Namen zu verstehen sei, ist

es nicht eben leicht sich zu verständigen. Man könnte sie mit der Genußsucht vergleichen, und wie wir in dieser ein Uebermaß des Begehrens nach Genuß gefunden haben, so könnte man in der Selbstsucht ein Uebermaß der Selbstliebe sehen. Aber sollte ein Uebermaß der Liebe sich annehmen lassen? Man hat zwar von leidenschaftlicher Liebe geredet; darunter verstand man aber doch nur eine Art des sinnlichen Begehrens. Man hat auch gesagt, jeder besondere Gegenstand könnte übermäßig geliebt werden, wenn darunter die Liebe anderer Gegenstände litte; in solchen Fällen jedoch trifft die Anklage nicht den Ueberfluß, sondern den Mangel an Liebe. Wenn der Gegenstand der Selbstliebe unser wahres Bestes ist, so kann er nicht stärker geliebt werden, als er verdient; denn in ihm sollen alle Bestrebungen unseres sittlichen Lebens ihren persönlichen Mittelpunkt finden. Bei dieser Unsicherheit über den Begriff der Selbstsucht ist es sehr zu besorgen, daß die, welche in ihm den Grund des Bösen gefunden zu haben glaubten, noch nicht einmal über seinen Sinn mit sich einig geworden waren.

Doch in den Zeiten, in welchen wir leben, kennen wir aus Erfahrung hinreichend eine Denkweise, welche mit diesem Namen bezeichnet wird. Bei allen, welche das Gute wollen, ist sie sehr verhaßt, und es ist nicht zu verwundern, daß in den Uebertreibungen der gewöhnlichen Meinung dieser Haß in der Formel sich ausgesprochen hat, daß sie der Grund alles Bösen sei. Freilich gestaltet sie sich bei jedem in einer besonderen Art, doch in gewissen allgemeinen Zügen wird sie sich schildern lassen.

Von dem Genußsüchtigen unterscheidet sich der Selbstsüchtige dadurch, daß er nicht den augenblicklichen Genuß zum Ziele seines Willens macht, sondern bei allem, was er unternimmt, die weiteren Folgen überlegt. Es würde sich nicht sagen lassen, daß er einen bestimmten Zweck hätte; er hofft weiter so fort leben zu können mit kluger Benutzung der Umstände, vielleicht

sogar über das Ziel des gegenwärtigen Lebens hinaus; er vertraut auch wohl seiner Klugheit und Gewandtheit in der Lebenskunst bis zu dem Grade, daß er meint, unter allen Umständen ein behagliches Leben sich bereiten zu können. Mit Unrecht würde man ihn beschuldigen, daß er das Wohl anderer Menschen und das gemeine Beste nicht beachtete; vielmehr bei nur leidlicher Ausschreitung seiner Klugheit gehören ihm die andern Menschen und ihre Gesellschaft zu den wichtigsten Mitteln seiner Pläne; aber immer kommen sie nur als Mittel in Anschlag; in seiner Person dagegen sieht er den einzigen Mittelpunkt seiner Absichten; auf ihr Wohl berechnet er alles, was er will. Darin laufen nun die Verschiedenheiten in den Denkweisen der Selbstsüchtigen auseinander, daß der eine dies, der andere etwas anderes für sein Wohl hält; darin stimmen sie mit einander überein, daß sie nichts Bestimmtes dafür anzugeben wissen. Ihr behagliches Leben, ihr Wohl, man faßt sie in dem Gedanken der persönlichen Glückseligkeit zusammen. Aber worin besteht sie? Nicht im Genuß der Gegenwart, aber doch auch nur im fortwährenden Genuß des Gegenwärtigen, wie es im Wechsel der Verhältnisse beständig sich ändert, Vergangenes und Zukünftiges verbindet; dies, in eine unbestimmte Weite sich erstreckend und zu einer unbestimmten Größe sich steigernd, wird von dem Selbstsüchtigen als sein Zweck gedacht.

Der Unterschied zwischen dem Selbstsüchtigen und dem Genußsüchtigen ist also nicht so groß, wie man gewöhnlich annimmt. Jener sucht seinen Genuß nur so weit auszudehnen als möglich und setzt an die Stelle des augenblicklichen Genusses den Genuß im stetigen Verlauf eines so lange als möglich sich fortsetzenden glückseligen Lebens. Von der Vergangenheit sucht er so viel als möglich in seine Gegenwart herüberzuziehen, was seinen Genuß mehren kann, für die Zukunft so gut als möglich für seinen Genuß zu sorgen. Mit einem Worte, er ist Eudämonist. Man

wird daraus ersehen können, wie wenig die das Richtige getroffen haben, welche in der Selbstsucht einen neuen Grund des Bösen entdeckt zu haben glaubten. Die Selbstsucht, wie gesagt, ist auch eine Art der Genußsucht, nur verfeinert durch die Rücksichten der Klugheit. In der durch Kunst verfeinerten Gesellschaft der Menschen ergiebt man sich nicht mehr blindlings dem sinnlichen Begehren, und wenn man den Zusammenhang des Lebens zu bedenken angefangen hat, kann man nicht mehr die Erinnerung an das Vergangene und die Sorge für die Zukunft außer Acht lassen, nicht mehr ohne Rücksicht auf die Folgen dem Genusse des Augenblicks seine Zukunft und seine Stellung zur Gemeinschaft zum Opfer bringen. Man lernt so im Genusse sich mäßigen, vertheilt den Genuß über die Reihe der Zeiten und findet einen feineren Genuß in den Bildern der Einbildungskraft, welche uns frühere Genüsse vergegenwärtigen, in der Aussicht auf künftige Genüsse, welche uns unsere Klugheit verspricht und welche unterstützt wird von dem Stolz auf unsere Selbständigkeit und auf unsere sichere Stellung in der gesitteten Gesellschaft. Das sind die feineren Genüsse des Selbstsüchtigen, welche doch in nichts anderem bestehen, als daß die gröberen Genüsse des Augenblicks auf längere Zeiten vertheilt werden. Man hat gelernt, daß man der Gegenwart nicht ausschließlich sich hingeben kann, daß in ihr die Vergangenheit nachwirken muß und nachwirken soll und daß wir in der Sorge für die spätere, weit hinausreichende Zeit auch die Mittel in Betracht zu ziehen haben, welche geistige Fertigkeiten unserer Person und unsere Verbindungen in der menschlichen Gesellschaft uns bieten; denn in ihnen finden wir die sicherste Gewähr, welche uns für die ununterbrochene Reihe unseres Wohlergehens geleistet werden kann.

Vergleichen wir nun das Böse in der rohen mit dem Bösen in der feineren Genußsucht, so wird sich nicht leugnen lassen,

daß in jener die Uebermacht des sinnlichen Begehrens über den sittlichen Willen viel größer ist als in dieser. Das entscheidet auch über das Maß der sittlichen Bildung. Das Gute, welches im Bösen nie ganz fehlt, wird daher in der Selbstsucht gewachsen sein. Davon haben wir unverkennbare Zeichen in der Erfahrung. Denn was wir früher von der Klugheit im Reiche des Bösen, an welcher die Guten sich ein Beispiel nehmen könnten, gesagt haben, das trifft besonders die Egoisten. Sie sind in dem wohlbegründeten Ruf, daß sie mit ihren sinnlichen Genüssen vortrefflich hauszuhalten verstehen; in die Welt wissen sie sich gut zu schicken und alle die Mittel für ein glückseliges Leben geschickt zu benutzen, wenn auch ihre Klugheit gewisse Grenzen hat und nicht bis zum Ende ausreicht. Darin können wir nichts anderes als Beweise des Guten sehen. Denn der falschen psychologischen Theorie können wir nicht beistimmen, welche den Verstand und den Willen wie zwei von einander getrennte Vermögen sich denkt und annimmt, daß die Tugend des einen ohne die Tugend des andern bestehen könnte. Um einen klugen Verstand zu entwickeln, dazu gehört Fleiß und beharrlicher Wille. Auch andere sittliche Tugenden werden nicht fehlen dürfen, wenn man sein sinnliches Begehren zu mäßigen weiß. Der Egoist weiß sich zu beherschen. Im Allgemeinen müssen wir ihn, welcher seinen Zweck in dem Wohl der ganzen Person durch ein langes Leben hindurch sucht, sittlich viel höher stellen als den Genußsüchtigen, welcher dem Augenblicke sich hingiebt. Ein weiterer Gesichtskreis über das sittliche Leben hat sich ihm eröffnet. Nimmt man die Vergleichung nur im allgemeinen Ueberschlag, so wird man die thierische Genußsucht als das Laster roher, die feine Selbstsucht als das Laster verfeinerter Gesellschaftszustände zu betrachten haben, und dieser werden wir auch bei großer sittlicher Verwilderung den Vorzug vor jener doch nicht absprechen dürfen.

Dennoch, wenn auch die rohe Genußsucht widerlicher sein

sollte, die feine Selbstsucht ist verhaßter. Dafür kann man einen Beleg schon darin finden, daß man bei verfeinerter Cultur die letztere zum Princip des Bösen hat machen wollen. Dies zu bewirken mögen verschiedene Ursachen zusammenlaufen, unter andern unsere eigene Selbstsucht, welche von dem auf thierische Bedürfnisse sich beschränkenden Begehren wenig, von der verschmitzten Bosheit der Selbstsucht viel in ihren Plänen gekreuzt wird. Wir beschränken uns darauf den Hauptgrund hervorzuheben, welcher aus der Natur der Sache geschöpft ist. Die Selbstsucht, sehen wir, setzt eine Entwicklung des Willens voraus, welche einen weiten Ueberblick über das menschliche Leben gewonnen hat; wenn nun mit dieser Bildung des Verstandes ein Wille verbunden ist, der bei eigennützigen Plänen stehen bleibt, unzugänglich für die Stimme des Gemeinsinns, seine Liebe auf die eigene Person beschränkend, dann sehen wir uns genöthigt dies als die Folge einer tiefgreifenden Verbildung des Menschen anzusehen, und das Böse tritt uns alsdann in seiner ganzen Häßlichkeit entgegen. Ein Verstand, großgezogen unter den Wohlthaten der menschlichen Mittheilung, der alle Vortheile der gebildeten Gesellschaft genossen hat und doch nur darauf bedacht ist, sich, der einzelnen Person, alles das Gute, welches er kennt, zum Gewinn ausschlagen zu lassen, welches Misverhältniß in der Entwicklung! Welche großen Kräfte gehen in ihm dem gemeinen Besten verloren, unnütz, ja schädlich verwendet! Nur unter der Voraussetzung ist dies möglich, daß der Wille der Person von früher Zeit an und stetig fortgesetzt nur den Begehrungen sich zugewendet hat, welche auf den Genuß der eigenen Person abzweckten. Die Selbstsucht muß also auf einer tief eingewurzelten Gewohnheit beruhen nur seiner Lust zu dienen und alles andere nur als Mittel für sie zu behandeln. Die rohe Genußsucht bezeichnet uns ein Laster, welches in Leichtsinn genährt auf einer niedern Stufe der Bildung stehen geblieben

ist; der Selbstsucht hat es nicht an Anregung zu höherer und tieferer Bildung gefehlt, aber hartnäckig hat sie dieselbe von sich abgewehrt und daraus ist sie als ein lange genährtes, verhärtetes Laster hervorgegangen. Dem nach einer Seite zu weiter Fortgeschrittenen ist die Verletzung des Sittengesetzes stärker anzurechnen als dem nach allen Seiten zu Zurückgebliebenen.

Wir erwähnten hierbei den Mangel an Gemeinsinn. Er charakterisirt die Selbstsucht, aber nur von negativer Seite; er kann bis zum Haß gegen andere, bis zum Menschenhaß gesteigert werden; aber der positive Grund dieses Lasters bleibt das Begehren nach Lust, welche von der Verkleinerung anderer, von der Erhöhung unserer selbst erwartet wird. Wir können in ihm nichts anderes als eine verfeinerte Genußsucht entdecken. Daher gehen auch alle Folgerungen, welche wir früher aus der Genußsucht gezogen haben, auf die Selbstsucht über, soweit sie den Unterschied zwischen Gröberem und Feinerem nicht berühren. Dies gilt besonders dem Inhalt des Bösen. Diesen bezeichnet uns zum Theil die Selbstsucht und nicht den Grund des Bösen. In diesem Inhalt aber, wenn er für sich genommen wird, finden wir nichts Böses. Den Genuß des Augenblicks können wir nicht verdammen; ebenso wenig den feineren Genuß, welchen wir für den stetigen Verlauf unseres persönlichen Lebens suchen. Die Selbstliebe, auf welcher die Selbstsucht beruht, trifft kein Tadel; in natürlichen Processen schließt sich an sie der Genuß seiner selbst, das Gefühl der Lust an, welches uns die Entwicklung unserer Kräfte gewährt. Man fühlt das Wachsthum seiner Selbständigkeit und alles, was nicht den gröberen sinnlichen Genüssen angehört, wird in den feineren Genüssen, welche die Selbstliebe mit sich führt, auf diesen Genuß seiner wachsenden Selbständigkeit oder des fortschreitenden Gewinns an persönlichen Fertigkeiten zurückgeführt werden können. Daß wir aber dieser Fertigkeiten, die man als Tugenden betrachten darf, mehr und

mehr uns bewußt werden, darin liegt nichts Böses. Es kann sich daran Stolz und Hochmuth anschließen; aber nur, wenn wir aus Mangel an Gemeinsinn nicht ebenso über die Vorzüge anderer wie über unsere eigenen uns erfreuen. Dies ist keine nothwendige Folge der Selbstliebe. Sie wird erst zur Selbstsucht und tadelnswerth, wenn sie mit Mangel an Gemeingeist verbunden ist; aber weder folgt dieser aus jener, noch können wir aus ihm einen positiven Gehalt des Bösen entnehmen.

17. Allgemeine Ergebnisse für den Inhalt des Bösen.

Was wir hier weitläuftiger auseinandergesetzt haben über den Inhalt des Bösen, hat nur dazu dienen sollen weitverbreitete Vorurtheile über Genußsucht und Selbstsucht zu zerstreuen; aus allgemeinen Grundsätzen hätten wir viel kürzer zu denselben Ergebnissen kommen können; wenn aber die Vorurtheile unwiderlegt geblieben wären, würden sie den Gang der Untersuchung fortwährend bedrückt haben. Jetzt können wir ungestörter unsere Folgerungen ziehen und gegen Einwürfe auf das Frühere uns berufen.

Wenn man die Bestimmungsgründe für den Willen aufsucht, so darf man dabei nicht sogleich an Vorstellungen oder Gedanken denken (vgl. Nr. 9, S. 93); die ersten Beweggründe liegen vielmehr in den Anlagen und Trieben des lebendigen Dinges. Jedes Vermögen schließt den Trieb in sich zur Wirklichkeit zu bringen, was in ihm als Möglichkeit liegt, sowie die Umstände

dazu Veranlassung geben. Die Gunst der Umstände giebt den Antrieb hierzu; aber nicht in solchen Antrieben liegt der Grund zur Entwicklung, sondern in dem lebendigen Dinge selbst; denn nur aus seinem Vermögen kann die Entwicklung hervorgehen; die Antriebe gehen von äußern Umständen aus und werden erst zu solchen Antrieben, indem sie in die Vorstellung, den Gedanken oder das Bewußtsein des lebendigen Dinges eingehen, würden aber hierzu nicht kommen, wenn es nicht das Vermögen zum Bewußtsein in sich trüge. Alle Beweggründe für lebendige Dinge gehen also von ihrem Triebe zu leben aus. Vorstellungen und Gedanken an Zwecke können erst Beweggründe werden, wenn sie selbst in Bewegung gesetzt worden sind vom Triebe vorzustellen und zu denken und alsdann in ihren Folgen im Innern des Dinges fortwirken; zu einer solchen Fortwirkung aber bedarf es immer wieder des Triebes, welcher die früheren Erfolge aufnimmt und neue, noch im Dunkel der Zukunft liegende Entwicklungen herbeiführt.

Hieraus folgt nun, daß in keinem lebendigen Dinge mehr Beweggrund als Trieb, mehr Trieb als Vermögen liegen kann. Sollte es anders sein, so würden ihm von außen fremde Beweggründe kommen müssen, und wenn es von ihnen sich bewegen ließe, so würde es sich zum Werkzeuge einer ihm fremden Kraft gebrauchen lassen; was aber in solcher Weise durch es bewirkt würde, dürfte gar nicht ihm, sondern nur dem zugerechnet werden, welches es als Werkzeug gebrauchte. Es wäre nur die Maschine, für deren Wirkungen ihr Meister verantwortlich ist. Dies läßt sich bei Handlungen und Entschlüssen nicht annehmen, welche man als gute loben, als böse tadeln darf.

Weiter folgt hieraus, daß, wenn es einen Beweggrund zum Bösen in uns geben sollte, auch ein Vermögen zum Bösen ursprünglich in uns liegen müßte. Die Bedenken, welche dem entgegenstehen, sind schon angedeutet worden (Nr. 15, S. 158 f.).

Beweggründe zu Thaten, welche uns im gegenwärtigen Augenblick der Vollziehung zugerechnet werden können, haben wir nur in unsern Trieben, und jeder Trieb geht auf Verwirklichung dessen, was in unsern Anlagen liegt; keine Entwicklung unserer Anlagen aber kann uns zum Vorwurf gereichen. Wenn man jede Entwicklung nicht geradezu als etwas Gutes betrachten kann, so liegt dies nur darin, daß wir physische und sittliche Entwicklungen unterscheiden und jene nur der allgemeinen in uns wirksamen Natur, diese uns selbst zurechnen. Triebe zu physischen und zu sittlichen Entwicklungen sind Beweggründe unseres Lebens, aber nur die Entwicklungen, welche aus diesen hervorgehen, sind der sittlichen Schätzung unterworfen; was aus jenen entspringt, kann erst unter der Bedingung uns zugerechnet und der sittlichen Schätzung unterzogen werden, daß der Wille bei seiner Zulassung in merklicher Weise betheiligt ist. Die Beweggründe zum physischen Leben sind weder zum Guten noch zum Bösen; wir würden sie zum Sittlichgleichgültigen rechnen müssen, wenn sie nicht durch ihren Zusammenhang mit dem sittlichen Leben auch einen Antheil an der sittlichen Schätzung erhielten. Die Beweggründe zum sittlichen Leben sind zum Guten. Beweggründe zum Bösen dagegen liegen nicht im menschlichen Wesen. Weder der Trieb zum sinnlichen Begehren noch der Trieb zur Selbstliebe darf als ein Trieb zum Bösen oder als Grund des Bösen von uns angesehen werden.

Alle die Lehren, welche der entgegengesetzten Meinung sind, verwickeln sich in Schwierigkeiten über den letzten Grund unseres Lebens. Vermögen und Trieb haben wir empfangen, sei es von Gott oder von der Natur. Wir würden einen von beiden beschuldigen müssen, daß sie etwas Böses in uns angelegt hätten, wenn wir zu seiner Erklärung auf eine ursprüngliche Anlage und einen ursprünglichen Trieb zum Bösen zurückgingen. Auf diesem Wege würden wir nur zu der Behauptung getrieben

werden, daß in dem obersten Grunde der Dinge selbst ein doppeltes Princip, des Guten und des Bösen, läge, zu der Behauptung des Dualismus. Ein ursprünglicher und unüberwindlicher Zwiespalt im Grunde aller Dinge, von welchem weder wir noch die ganze Welt frei werden könnte, würde davon die unumgängliche Folge sein, daß etwas Böses in der ersten Anlage der Dinge gesetzt würde. Diesem Widerspruche in der Natur der Dinge können wir nur dadurch entgehen, daß wir die Lehren verwerfen, welche einen Beweggrund zum Bösen in den Vermögen oder Trieben des Menschen ermittelt zu haben glauben.

Was von den Beweggründen gilt, das gilt nicht weniger vom Inhalt unseres Lebens, denn nur aus seinen Beweggründen fließt er. Die Entwicklung unserer Anlagen ist der ganze Inhalt unseres Lebens. Nur das, wozu unsere Triebe treiben, können wir in unserm Leben vollbringen; nur das, was wir als Möglichkeit in unserm Vermögen empfangen haben, können wir in unserm Leben verwirklichen; das ist der ganze Gehalt unseres Lebens. Unser wahres Leben ist die Verwirklichung unserer Anlagen. Vom wahren Leben reden wir. Scheinbar freilich setzt sich unserm Leben gar Vieles an, was nicht aus unsern Anlagen und Trieben fließt, sondern von außen her mit ihm sich mischt; diese Zusätze aber lösen sich auch ebenso wieder von uns ab und erweisen sich als einen sinnlichen Schein, welcher dem sondernden Nachdenken nicht Stich hält; als wahrer Gehalt bleibt alsdann nur die Verwirklichung unseres Wesens zurück.

Diese Grundsätze würden bestritten werden können von der Seite der Erfahrung, indem man sich auf das Vorkommen der Genußsucht und der Selbstsucht in unserm Leben beriefe, wenn wir nicht erkannt hätten, daß beide nur lasterhafte Gewohnheiten sind, deren positiver Gehalt nichts Böses in sich schließt, die aber mit einem Mangel behaftet sind und dadurch zum Bösen

umschlagen. Dies nachzuweisen ist die Absicht unserer frühern Untersuchungen gewesen.

Einiges ihnen zur Erläuterung beizugeben dürfte nicht überflüssig sein. Die, welche den Grund des Bösen in unserm Wesen aufdecken wollten, sind dabei nur auf Laster gestoßen, welche nicht in unserm Wesen liegen, und haben damit nicht den Grund, sondern nur entferntere, schon in unserer Seele eingewurzelte, jetzt nur weiter fortgeführte Folgen des Bösen treffen können. Dasselbe begegnet auch denen, welche die Erbsünde, das in der menschlichen Gesellschaft eingewurzelte Laster, als Grund des Bösen betrachtet haben. Das Laster aber ist schon eine verwickeltere Form des Bösen; wenn wir es erklären wollen, müssen wir auf die einfachere der Sünde zurückgehen. Daß man demungeachtet zur Erklärung des Bösen aus seinem Grunde auf die verwickeltere Form sich berufen hat, ist nur ein Beleg zu unsern gleich anfangs gemachten Bemerkungen über den Abscheu, welchen das Böse uns erregt. Um ihn zu schärfen ist die ermahnende Sittenlehre geneigt, es mehr in seinen Massen als in seinen Elementen zu schildern. Wir würden das nicht tadeln können, wenn dieses Verfahren nicht auch auf die theoretische Sittenlehre seinen Einfluß erstreckt hätte. Diese muß den entgegengesetzten Weg gehen und kommt dabei auf andere Ergebnisse.

Diese lauten zunächst dahin, daß wir weder einen positiven Beweggrund noch einen positiven Inhalt des Bösen anzunehmen haben, sondern die Entwicklungen unseres Lebens erst durch einen ihnen anhaftenden Mangel zu etwas Bösem werden. Hiermit stimmt überein, daß wir zwar die Lehre, das Böse sei nur etwas Negatives, haben zurückweisen können, aber auch haben zugestehen müssen, daß es ohne etwas Negatives in ihm nicht gedacht werden könne (Nr. 7, S. 60 ff.). Außerdem kann auch die Folgerung nicht ausbleiben, daß wir das Böse in einer Form

der Verbindung zu suchen haben, welche an sich gute Elemente in eine böse Verwicklung bringt. Die Elemente geben den Inhalt; jedes von ihnen ist gut, und einen bösen Inhalt des Lebens können wir daher nicht nachweisen; aber sie passen nicht zu einander, so wenig, wie in einem Irrthum das Prädicat zum Subject paßt; dieses Unpassende giebt die Form des Bösen ab. So ist ein positiver Inhalt mit einem Mangel der Form im Bösen verbunden. Dies stimmt überein mit dem, was früher über die Relativität des Bösen gesagt worden ist (Nr. 7, S. 68 ff.). In einer Formlosigkeit oder mangelhaften Form eines positiven Lebensinhalts werden wir daher das Böse suchen müssen. Sie widerspricht dem Sittengesetze und ist also sittliche Formlosigkeit. Zu der Häßlichkeit des Bösen wird auch die Unverhältnißmäßigkeit unter seinen Bestandtheilen gehören. In ihm hat sich die Sitte in Unsitte, die Form in Unform verkehrt.

Die Anwendung hiervon auf Genußsucht und Selbstsucht wird nicht schwierig sein. Die sinnliche Begierde ist nichts Böses, aber das Uebermaß in ihr tadeln wir. Ein solches tritt ein, wenn sie in Misverhältniß gestellt wird zu dem sittlichen Gesetze, welches die Vernunft vorschreibt. An sich genommen würde nichts Unsittliches in ihr liegen, auch in ihrer größten Stärke, z. B. in Hunger oder Durst; sie würde nur ein Uebel sein, welches das physische Leben gefährdete; Unmäßigkeit derselben im sittlichen Sinne ergiebt sich erst, wenn sie in Misverhältniß tritt zum Bewußtsein des Sittengesetzes, welches sie in dieser Zeit, unter diesen Umständen und in dieser Weise zu befriedigen verbietet, und wenn sie den Gehorsam gegen dasselbe überwältigt. Bei Kindern daher, in welchen der Regel nach das sinnliche Begehren viel ungestümer ist als bei Erwachsenen, tadeln wir es viel weniger als bei diesen, weil wir bei ihnen noch nicht den Grad des sittlichen Bewußtseins voraussetzen,

welcher an der augenblicklichen Befriedigung des Begehrens einen Anstoß nehmen könnte. Die feinere Genußsucht des Selbstsüchtigen ist uns viel anstößiger, weil von ihm anzunehmen ist, daß seine Uebersicht über die Ordnung des sittlichen Lebens groß genug sein werde, um jedes Uebermaß als Sünde gegen dieselbe zu verurtheilen.

Das ist die Relativität des Bösen, von welcher wir früher gesprochen haben; ein inneres Verhältniß, ein Verhältniß der Kräfte, deren Entwicklung den Inhalt des Lebens bildet, liegt ihr zu Grunde. Von ihnen unterscheiden wir vor allen anderen die Sinnlichkeit und die Vernunft. In ihrer Entwicklung sollen sie im richtigen Verhältniß zu einander sich halten; jedes Misverhältniß unter ihnen würde den richtigen Fortgang der Entwicklung stören. Der Sinnlichkeit trauen wir zu, daß sie ein Uebermaß annehmen könnte; von der rechten Vernunft läßt sich ein solches nicht erwarten, weil alles, was sie thut, zweckmäßig und richtig, also auch in richtigem Maße von ihr gethan wird. Daher schreiben wir dem Uebermaß der Sinnlichkeit alle die Misverhältnisse zur Last, welche das Gleichgewicht im Fortgange des Lebens stören, und sehen in der gröberen oder feineren Genußsucht die Laster, welche im Allgemeinen die Gründe jedes besonderen Vergehens abgeben.

Die psychologische Analyse in dieser Abrechnung wird nicht unterlassen dürfen in der Beurtheilung der Misverhältnisse unter den Seelenkräften in jedem besondern Fall den Grad der Gesammtentwicklung in Anschlag zu bringen. Ohne Zweifel wird gegen diese Regel im gewöhnlichen Urtheil sehr oft gefehlt, namentlich von denen, welche Gutes und Böses bei allen Menschen nach demselben Maße messen wollen, und dies ist der am häufigsten vorkommende Fall. Mehr oder weniger ist ein jeder geneigt andere nach sich zu beurtheilen oder doch nach dem Maßstabe, welchen im Ueberschlage an alle Menschen die allgemeine

Meinung anlegt. Man möchte einen festen Maßstab für Gutes und Böses ein- für allemal haben, sei es einen rechtlichen, einen kirchlichen oder einen moralischen. Und doch ist dies eine sehr oberflächliche Abschätzung in Bausch und Bogen. Denn jeder Mensch verlangt seinen besonderen Maßstab, nach seiner Gesammtentwicklung, nach seinen besonderen Talenten, nach seiner Eigenthümlichkeit, seinem sittlichen Beruf, seinen Fertigkeiten und dem Grade seiner sittlichen Bildung. In jeder Zeit seines Lebens ist dieser Maßstab ein anderer, so wie in jedem Augenblicke seine Pflicht eine andere ist, und folglich auch die Sünde anders beurtheilt werden muß. Auf dem niedrigsten Grade der Entwicklung können wir vom Menschen nicht dieselbe Stärke des Willens fordern, welche den höheren Graden mehr und mehr zuwachsen soll. Von wie großem Werthe diese Regel ist, läßt sich besonders nicht verkennen, wenn wir die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile über Unmündige und über Mündige uns vor Augen halten.

Doch vom Beginn seines Lebens an ist es Pflicht des Menschen seine Vernunft zu gebrauchen und nicht der sinnlichen Begierde thierisch sich hinzugeben; vernachlässigt er dies zu thun in dem Maße, in welchem er es vermag, dann gewinnt die Sinnlichkeit in ihm das Uebergewicht, setzt sich an die Stelle der Vernunft und wird das entscheidende Motiv für den Willen. Daraus fließt die grobe, thierische Genußsucht. Die höhern Grade der Entwicklung setzen voraus, daß die Vernunft auf den niedern Stufen der Entwicklung das Ihrige geleistet hat in der Erwerbung sittlicher Fertigkeiten. Diese Aufgabe der Jugend ist die weniger schwierige. Wenn sie geleistet ist, dann erhebt sich die höhere Forderung, daß er seine Fertigkeiten sammle und zusammennehme, um dem Ganzen der sittlichen Aufgabe zu genügen, soweit die Kräfte reichen und die Natur es verstattet. Diese Sammlung des Gemüths zur Verwendung aller seiner

Kräfte für das Gute ist das Gebot der Pflicht für den besonnenen Mann, welcher seiner sittlichen Bestimmung sich bewußt ist. Geschieht ihr nicht Genüge, auch dann werden wir sagen müssen, daß ein sinnliches Motiv an die Stelle des sittlichen Willens tritt; eine besondere Neigung in der Uebung einer bevorzugten Fertigkeit erfreut uns; der Genuß der Gegenwart fesselt uns, anstatt daß der gegenwärtige Wille die Zwecke der Zukunft betreiben sollte. Auf ein solches Misverhältniß der Sinnlichkeit zum sittlichen Willen läuft alles Böse hinaus.

Man sieht hieraus, daß die Misverhältnisse in der Entwicklung des Lebens von der mannigfaltigsten Art und nicht so einfach sind, wie es scheinen könnte, wenn man sie in philosophischer Abstraction auf die Widersprüche zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zurückführt. Durch die Vielheit unserer Beziehungen zur physischen und sittlichen Welt zerstreut sich die Einheit unseres Vermögens in eine Vielheit von Anlagen und unser Wille hat die verschiedensten Richtungen einzuschlagen, um seinen Zwecken Genüge zu thun. Dabei können die mannigfaltigsten Misverhältnisse eintreten. Alle Anlagen sollen entwickelt werden; es kommt darauf an zu wählen, was Zeit und Umstände verstatten und was die Pflicht unserer Lage gebietet. Die Befriedigung der Ansprüche der einen drängt die Ansprüche der andern zurück; den Streit zwischen ihnen aber sollen wir nicht aufkommen lassen. Daß er dennoch zum Ausbruch kommt, darauf beruht das bunte Gemisch des Bösen. Wenn wir es auf das Misverhältniß zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zurückbringen, so ist die Absicht nur die Grundform des Bösen aufzudecken.

Erst in den höhern Entwicklungsgraden des Lebens treten uns die sittlichen Unterschiede recht deutlich vor Augen. Daraus erklärt es sich, daß die Genußsucht weniger als die Selbstsucht die Aufmerksamkeit der Moralisten beschäftigt hat. In ihr

treten die Unformen des Bösen in sehr hohem Grade hervor. Mit der Entwicklung sind sie gewachsen, das eine Glied emporgeschossen, das andere Glied verkümmert. Die Vernunft des Selbstsüchtigen ist in einzelnen Zweigen seiner Neigung oft sehr ausgebildet, von der feineren Genußsucht hat sie sich aber nicht frei machen können. Den Genuß des Augenblicks opfert er der Aussicht auf eine genußreiche Zukunft; mit Eifer betreibt er weithinausliegende Zwecke, doch nicht den rechten Zweck, denn sein Streben geht auf einen zeitlichen Genuß. Zum Beleg wollen wir nur an die Pläne des Ehrgeizigen, des Herschsüchtigen erinnern. Solche Leidenschaften können es über sich gewinnen Entbehrungen aller Art sich aufzulegen, ja das Ganze des Lebens auf das Spiel zu setzen; der Genuß, auf welchen sie ausgehen, ist oft ein leerer Wahn; er liegt in einer Zukunft, welche vielleicht nie eintreten wird, wohl gar in einem Nachruhm bei einer Zeit, von welcher der Ehrgeizige meint, daß sie seinem Dasein entrückt sein werde; er weidet sich aber doch an einer Vorstellung, welche nur in seiner Phantasie lebt. Der Wille ist in solchen Werken der Selbstsucht zu einer großen Stärke gelangt; gegen die groben Genüsse zeigt er oft eine große Verachtung; in dem Eigensinn kann er zu dem Grade steigen, daß es scheint, als wäre er nichts weniger als selbstsüchtig, sondern wüthete gegen sein eigenes Ich in der härtesten Selbstverleugnung; aber dennoch schwelgt er im Genuß des Stolzes, in dem Gedanken gegen die Lockungen der Sinnlichkeit seinen Willen durchsetzen zu können. Ohne Zweifel hat man in solchen Arten der Selbstsucht weit vorgeschrittene Grade in der Bildung der Vernunft vor sich, aber nicht weniger deutliche Zeichen von einem hohen Grade ihrer Schwäche. Nach der einen Seite des Lebens ist die Stärke des Willens groß und unterstützt von einem Reichthum an Fertigkeiten; nach der andern Seite wird er von den schwächsten Gründen überwältigt und von der leisesten Aussicht

auf Befriedigung und Genuß seiner Leidenschaft verlockt. An den großen Geistern, welchen die Verehrung der Menge zufällt, gewahren wir nicht selten am meisten diese Mischung der Stärke und der Schwäche. Bei dem Anblick solcher Misverhältnisse sehen wir uns mit der tiefsten Betrübniß erfüllt, daß die kostbarsten Kräfte im Gebrauch für eitle Zwecke zu Grunde gehen.

Und doch, dürfen wir wohl sagen, daß sie gänzlich zu Grunde gingen? Auf Fertigkeiten der Vernunft beruhen sie und Fertigkeiten der Vernunft bringen sie in einseitiger Uebung zu immer größerer Fertigkeit. Ohne Folgen kann dies nicht bleiben, und das Gute kann nur gute Folgen haben. Hierauf wird sich stützen, daß von dem Bösen gesagt wird, es könnte zu einem Mittel des Guten dienen. Gewiß nicht dadurch, daß es böse ist, sondern weil es Gutes in sich enthält. Auch hierin wird sich unser Satz bestätigen, daß der Inhalt des Bösen nicht böse ist, aber wohl die Form, in welcher die Elemente des Lebens in ihm verbunden sind. Unverhältnißmäßig, disharmonisch und verworren sind sie auf einander gestoßen; die Entwicklung stören sie, weil sie neue Verwicklungen herbeiführen; unzweckmäßig sind sie zusammengefügt. Denn wenn es so ist, werden wir annehmen dürfen, daß der Inhalt des Lebens, welcher in der Entwicklung sich verwirklicht hat, bleiben darf; daß aber die unpassende Form, in welcher sie auftrat, einer gründlichen Umwandlung wird weichen müssen.

18. Der Wille als Grund des Böſen.

Was wir an die Stelle der Lehren zu ſetzen haben, welche aus Sinnlichkeit oder aus Selbſtliebe das Böſe haben herleiten wollen, iſt ſchon ausgeſprochen. Nach Widerlegung irriger Annahmen kehren wir zu unſern Grundſätzen zurück. Von Anfang an haben wir, Böſes vom Uebel unterſcheidend, die Schuld auf den böſen Willen geſchoben. Ohne ihn würde nichts Böſes ſein. Die Lehren, welche in einem andern Vermögen oder Triebe den Grund des Böſen ſuchen, irren darin, daß ſie die Beweggründe des Willens mit dem Willen ſelbſt verwechſeln. Beide zu unterſcheiden haben uns unſere Unterſuchungen über die Wahlfreiheit des Willens geboten. Die Beweggründe können nur aus den Anlagen und Trieben des Wählenden fließen; denn niemanden ſteht frei etwas zu wollen, wozu er nicht Vermögen und Trieb hat. Weil aber jedem freien Weſen Vermögen und Trieb zu vielen Thätigkeiten beiwohnt, hat es auch die freie Wahl zwiſchen den verſchiedenen Richtungen ſeiner Entwicklung, welche die gegenwärtigen Umſtände geſtatten. Nur der Entſchluß ſeines Willens hat hierüber zu entſcheiden.

Nachdem wir nun den Inhalt der Beſtimmungsgründe näher kennen gelernt haben, werden wir auch aus unſern Grundſätzen weitere Folgerungen ziehen können.

Alle Beſtimmungsgründe liegen in unſern Trieben, welche in uns urſprünglich angelegt ſind, aber eben nur als Triebe zu etwas, was gegenwärtig noch nicht wirklich iſt. Lange können ſie in uns liegen bleiben ohne Bewußtſein und ohne den Willen ihnen Befriedigung zu geben und das zu verwirklichen, wozu ſie treiben. Der Trieb iſt alſo noch weit davon entfernt Willen zu ſein. Nur ein Streben iſt er, das, was im Vermögen liegt,

nicht umkommen zu lassen; in einem unbewußten Drange fordert er den Willen zur Entscheidung auf. In einem unbewußten Drange, sagen wir, d. h. dieser Drang wird empfunden, in einer dumpfen, nicht zur Entwicklung gekommenen Empfindung; nur in der allgemeinen Anspannung der Lebenskraft, welche zur weitern Entwicklung treibt, ist er vorhanden, wenn wir uns dieses bildlichen Ausdrucks bedienen dürfen, um eine Sache zu bezeichnen, welche wir wohl kennen in der Erfahrung unseres Lebens, welche aber doch nie uns zum klaren Bewußtsein kommt. Alles Leben liegt in einer solchen Spannung; wir fühlen sie alle; worauf sie aber ausgeht, das wissen wir nicht eher, als wir wissen, was wir in ihr erreichen wollen. Ohne solche Triebe würde kein Wille sein können, weil es ihm an Beweggründen fehlen würde; aber sie geben nur die natürliche Grundlage für den Willen und das sittliche Leben ab und für alles, was seinen Inhalt erfüllen kann. Wozu wir nicht Trieb haben, das können wir nicht wollen, nicht in unserm Leben verwirklichen, in unserm Willen uns aneignen und als uns angeeignet in unserm Bewußtsein festhalten. Der ganze Inhalt unseres Lebens ist nur die Verwirklichung dessen, wozu wir von Natur getrieben werden oder, mit andern Worten, wozu wir bestimmt sind von dem obersten Grunde unseres Daseins und Lebens. Daher kann im Inhalt unseres Lebens nichts Böses, sondern nur Gutes liegen, weil es nur die Erfüllung unserer Bestimmung ist. Die Beweggründe unseres Willens sind alle gut und stammen von Gott. Man muß nur auf die ersten Beweggründe zurückgehen, um dies zu erkennen, und darf nicht bei den abgeleiteten Beweggründen stehen bleiben, bei den Vorstellungen oder Gedanken, welche schon aus einer Wahl des Willens hervorgegangen sind und daher arge Vorstellungen und böse Gedanken sein können.

Wir werden hierdurch daran erinnert, daß die Wahl des Willens, welche unter verschiedenen Beweggründen oder Trieben

geschieht, doch nicht eine Wahl zwischen Gutem und Bösem schlechthin ist, sondern eine Wahl zwischen Gutem und Gutem, von welchen aber das eine nach der relativen Bedeutung des Bösen an dieser Stelle des Lebens den sittlichen Streit erregen und den Charakter des Bösen annehmen kann (Nr. 8, S. 81).

Wenn wir nun so im Inhalt und in den Beweggründen des Lebens nichts Böses annehmen können, aber doch das Vorhandensein des bösen Willens zugeben müssen, so werden wir den Willen nicht zu den Vermögen des Menschen rechnen können, welche den Inhalt des Lebens bestimmen. Er hat nur Macht über dessen Form. Dies ist schon darin ausgesprochen, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem, mit welchem der Wille zu thun hat, auf Form und Formlosigkeit uns verwiesen hat. Auf dasselbe Ergebniß führen uns andere Ueberlegungen. Der Wille will; worauf er dann seinen Willen richtet, das muß ihm von anderer Seite dargeboten werden; ein Gutes oder ein scheinbar Gutes bewegt sein Wollen und giebt ihm seinen Inhalt. Genuß oder Erkenntniß mögen die Gegenstände sein, welche er will, oder auch andere Entwicklungen der Seele, immer aber sind es andere Seelenvermögen, aus welchen er den Inhalt dessen zu ziehen hat, was er will. Er würde gar keinen Inhalt seines Wollens haben, wenn nicht die Entwicklung dieser Vermögen ihm das Gute darböte, auf welches er seine Wahl richtet. Aus ihnen zieht er die Elemente des Lebens, und seine Richtung auf das eine oder das andere Element giebt dem Leben seine Form, indem er das eine Element mit dem andern verbindet, von dem einen zu dem andern sich wendet, sie ordnet oder auch verwirrt. Mit dem Triebe hängt er am nächsten zusammen; doch ist der Trieb nur Anfang des Willens; mit ihm aber hat er gemein, daß er keinen Inhalt haben würde, wenn er nicht auf die Entwicklung eines anderen Seelenvermögens ausginge. Dieses muß ihm Inhalt geben. Wegen seiner In-

haltlosigkeit hat es den Psychologen Schwierigkeiten gemacht eine Begriffserklärung des Willens zu geben. Ich kenne keine bessere als die von Leibniz gegebene; mit einigen nicht sehr bedeutenden Abänderungen werden wir sie annehmen können. So erklären wir den Willen als das Vermögen von einem Bewußtsein zu einem andern Bewußtsein überzugehen. Er betreibt die Entwicklung des Menschen, indem er das, was in seinen Anlagen liegt, soweit es in seiner Macht steht, zur Wirklichkeit bringt, vermittelt daher die Verbindung der früheren mit den späteren Acten des Bewußtseins, weil jeder Grad der Entwicklung im Bewußtsein des Menschen sich ausspricht. Daher haben wir nur ein formelles Vermögen in ihm zu sehen, welches das Vergangene mit dem Gegenwärtigen, das Gegenwärtige mit dem Künftigen verbindet und die zusammenhängende Form des Lebens unter seinen Elementen herstellt. Daher kommt ihm die Wahl zu unter den verschiedenen Möglichkeiten, welche in den Anlagen des sittlichen Subjects liegen. Von ihm hängt die Zusammensetzung im fortschreitenden Gange des sittlichen Lebens ab, soweit sie nicht von außen bedingt ist.

Man würde hiergegen weniger Bedenken hegen, wenn nicht ein Vorurtheil gegen die formelle Bildung herschte. Wenn man die Wichtigkeit der Urtheile über Gutes und Böses bedenkt und findet, daß sie im Urtheile über den Willen, über eine formgebende Thätigkeit, beruhen, so wird man dieses Vorurtheils sich entschlagen müssen. Von größtem Gewicht ist in Wahrheit die Macht der Form über unser praktisches wie über unser theoretisches Leben. Die Form ist das Ergebniß der Methode, der Aneinanderreihung der Elemente im Fortschritt der Entwicklung, und darauf kommt alles an, daß sie in richtiger, zweckmäßiger Methode einander folgen. Die Wahrheit unserer Gedanken beruht darauf, daß sie in guter Ordnung sich an einander reihen, Begriff mit Begriff, Urtheil mit Urtheil methodisch verbinden

und so in richtigem Zusammenhang der Schlüsse das System aufbauen. Wer in verkehrter Methode seine Gedanken zusammenwirrt, wird nur Schatten für Wahrheit ergreifen. Ebenso beruht unser sittliches Leben darauf, daß wir in rechter Methode auf die Zwecke des Lebens durch zweckmäßige Mittel hinarbeiten. Wer nicht in richtiger Ordnung die Elemente seines Lebens verbindet, an rechter Stelle das Gebührende will, der kann seine Pflicht nicht erfüllen und wird im Wirrwarr seines Verfahrens die Früchte seiner Arbeit nicht genießen können. Die Aufgabe des Lebens, die Entwicklung der Kräfte muß in Ordnung geschehen, um an die Stelle der ursprünglichen Verworrenheit, in welcher alles im Vermögen unentwickelt zusammenliegt, die wohlgegliederte und in den Gliedern wohlunterschiedene Form zu setzen. Die Entwicklung würde ihrem Zweck nicht entsprechen, wenn sie an die Stelle der ursprünglichen Verworrenheit aller Elemente nur eine neue Verwirrung derselben setzte.

Das Vorurtheil, welches gegen die formelle und methodische Bildung herscht, hat nur darin seinen Grund, daß man unter ihr eine steife und nach einer gleichförmigen Regel sich vollziehende Entwicklung aller Elemente des Lebens sich zu denken pflegt. Eine solche würde der verschiedenen Natur der Individuen widersprechen. Sie kann nur da passen, wo es auf allgemeine Verständigung und auf allgemeines Gesetz in der Betreibung gemeinsamer Zwecke ankommt. Die Ordnung und die methodische Entwicklung des Lebens aber, welche den Fortschritten der Individuen Halt und Sicherheit geben soll, wird ihnen auch Freiheit gestatten nach ihren eigenthümlichen Anlagen und Trieben sich ihre richtigen eigenen Wege zu suchen und die nach gleichförmiger Regel sich vollziehenden Entwicklungen unter eine umfassendere Form mit andern Elementen der Bildung zu vereinigen, welche den individuellen Neigungen einen größern

Spielraum verstatten. Dennoch wird auch dieser Verlauf des Lebens eine methodische Ordnung in der Folge der Entwicklungen erheischen. Ihre Regel liegt in dem zweckmäßigen Fortgang der individuellen Fertigkeiten, welche das Leben sich aneignen soll.

Hieraus wird sich erkennen lassen, wie damit, daß im Inhalt des Lebens nichts Böses vorkommt, das Vorhandensein des Bösen sich vereinigen läßt. Es hat seinen Namen nicht davon, daß es etwas Böses will; denn unter allen Umständen will der Wille die Befriedigung eines Triebes und jeder Trieb geht auf die Entwicklung einer Anlage und jede Entwicklung einer Anlage ist etwas Gutes; aber böse heißt der Wille, wenn er die Entwicklung nicht in der rechten Ordnung betreibt und daher mit ihr eine Verwicklung herbeiführt, welche stört und neue Schwierigkeiten den Zwecken des Lebens bereitet. Dies spricht sich in dem Streite aus zwischen dem Bewußtsein des Gesetzes und dem Willen, welcher das Böse in allen seinen Formen begleitet.

Die Misverhältnisse, welche unter den Elementen des Lebens sich einstellen können, sind sehr verschiedener Art. Einen Zweck unseres Lebens, das höchste Gut, haben wir anzuerkennen; in dem Werden der weltlichen Dinge zerlegt er sich aber in viele Zwecke und Mittel und wenn wir dem einen genug thun, müssen wir den andern einstweilen bei Seite setzen. Zu ihnen allen treiben uns auch natürliche Triebe und die Wahl unter diesen Beweggründen ist schwierig, denn nach Willkür dem einen oder dem andern den Vorzug zu geben ist nicht erlaubt. Unsere kurze Erfahrung hat doch dazu hingereicht uns die Perioden des Lebens als Gesetze erkennen zu lehren, deren Beachtung wir nur zu unserm äußersten Nachtheil versäumen würden. Daher sehen wir es als unsere Pflicht an zur rechten Zeit das Rechte zu thun und die Verwirrung zu meiden, welche sich ergeben

würde, wenn wir in einer frühern Periode Entwicklungen vorausnehmen wollten, welche in einer spätern sehr lobenswerth sein würden, oder in einer spätern Uebungen uns hingäben, welche einer frühern ziemten. Von solchen Perioden ist unser ganzes Leben geordnet bis in die kleinsten Zeiten; in ihnen soll es sich gliedern; ein Antrieb von außen zieht uns an die übrige Welt heran und beginnt die Entwicklung; ein Wille von innen schließt sie ab; nur in diesem periodischen Wechsel erfüllt sich das Leben. Unser Wille soll in ihm Ordnung halten; wenn er hierin etwas versäumt und durch zweckwidrige Entschlüsse Misverhältnisse unter die Elemente bringt, dann ist er böse.

Wie mannigfaltig diese nun auch sein können, so wird man sie doch unter allgemeine Classen vertheilen können. Die allgemeinsten haben wir schon angedeutet, indem wir die obersten Gründe des Periodischen in unserm Leben berührten. Jeder Act des Lebens setzt sich zusammen aus einem Antrieb von außen, welcher ihn beginnt, und aus einem innern Entschluß des Willens, welcher ihn abschließt. Daß der äußere Antrieb und der innere Wille in richtigem Verhältnisse sich begegnen, darauf beruht die sittliche Maßhaltigkeit, welche der Wille herzustellen hat. Willig soll er sein die äußern Antriebe aufzunehmen und ihnen ihr Recht widerfahren zu lassen, aber auch ebenso willig sie den sittlichen Zwecken des eigenen Willens unterzuordnen. Das Uebermaß nach der einen oder der andern Seite stört die Entwicklung. Dies giebt zwei Classen des Bösen. Es wird für einen Beleg für die Richtigkeit dieser Eintheilung gelten können, daß sie übereinstimmt mit den weitverbreiteten Ansichten, welche das Böse entweder in der Genußsucht oder in der Selbstsucht gesucht haben, wie sich bei näherer Ueberlegung zeigen wird.

Es bedarf keines Beweises, daß die äußern Antriebe durch

unsere Sinnlichkeit zu uns gelangen. Sie haben ein Recht beachtet zu werden. Ganz lassen sie sich nicht unterdrücken; aber man kann sie nur flüchtig und oberflächlich beachten. Der Erkenntniß der Außenwelt, der richtigen Stellung, welche wir uns im Handeln zu ihr zu geben haben, wird dies nicht zum Vortheil gereichen. Die Störungen, welche hieraus hervorgehen, werden wir einem Mangel an ernstem Willen uns mit der übrigen Welt in das richtige Verhältniß zu setzen zuschreiben müssen. Das Gegentheil hiervon würde sein, wenn wir von äußern Antrieben unsern Willen ausschließlich oder überwiegend leiten ließen, weil sie unser Wohlgefallen in dem Maße erregten, daß wir vom Genusse des Augenblicks hingerissen, von den Lockungen der Sinnlichkeit in Beschlag genommen würden und uns ihnen hingäben, ohne an die Zwecke zu denken, zu welchen sie uns auffordern sollen. Dies ist das Laster, welches wir Genußsucht nennen.

Das entgegengesetzte Misverhältniß tritt ein, wenn wir der Unachtsamkeit gegen die sinnlichen Antriebe uns schuldig machen. Wir schrieben diese Oberflächlichkeit dem Mangel an dem ernsten Willen zu, die Rechte der Außenwelt zu wahren. Dies ist aber nur die negative Seite des Bösen. Worin liegt der positive Grund dieses Mangels? Nur darin, daß wir mehr unsern eigenen Trieben und Neigungen nachgehen als unsern Pflichten gegen die übrige Welt und den äußern Antrieben, welche uns an sie heranziehen. Die übermäßige Berücksichtigung jener wird das Motiv unseres Willens; unsere innern Triebe zur Entwicklung unserer Eigenthümlichkeit, unsere Wünsche, Pläne, Träumereien beschäftigen uns; nur das, was von äußern Antrieben in sie einstimmt, findet Beachtung. Das ist das Laster der Selbstsucht, welches in uns Ueberhand gewonnen hat.

Misverhältnisse dieser Art führen zu Misgestaltungen, und

die innere Misbildung unserer Seele, welche aus solchen einseitigen Verbindungen unter den Elementen des Lebens hervorgeht, kann nicht anders als Misfallen und Abscheu uns einflößen. Die entgegengesetzten Richtungen unserer Triebe lassen sich auch nicht ohne Streit unterdrücken und innerer Unfriede ist der unausbleibliche Erfolg des übermäßigen Genusses und der übermäßigen Befriedigung der Selbstliebe. Doch ist dieser Streit unter den verschiedenen Richtungen in der Entwicklung unserer Kräfte noch zu unterscheiden von dem Streite zwischen Willen und sittlichem Gesetz, in welchem wir die Erscheinung des Bösen gefunden haben. Wenn wir auch diesen letztern in ihm finden sollen, so müssen wir zeigen, daß jener Streit gegen Recht und Gesetz ist, weil beide Richtungen mit gleichem Rechte ihre Befriedigung fordern dürfen.

Wenn noch ein Zweifel hierüber bestehen sollte, so würde er sich dadurch beseitigen lassen, daß man beide Richtungen in ihrer größten Allgemeinheit betrachtete. Das Sittengesetz hängt von seinem Zwecke ab, weil es nur den richtigen Weg zum Zwecke bezeichnet. Nur dadurch aber kann der Zweck des Lebens erreicht werden, daß die lebendigen Einzelwesen aus der Abhängigkeit vom Allgemeinen, in welcher sie beim Beginn ihres Daseins stehen, allmälig sich befreien und zur Selbständigkeit sich erheben. Alle Entwicklung kann ja nur darauf ausgehen aus der Einwicklung im Allgemeinen das Besondere zum selbständigen Dasein zu bringen. Die sittliche Entwicklung soll freie Wesen schaffen; in steigendem Grade soll sie uns lösen aus der Botmäßigkeit eines uns aufgezwungenen, mit unbedingter Nothwendigkeit uns beherschenden Naturgesetzes; alle unsere Kräfte soll sie unserm sittlichen Willen zu seinem Gebote stellen. Nach vollständiger Selbständigkeit also im Besitze aller der Fertigkeiten, die in unserm Vermögen angelegt sind, zu streben ist das Gebot des sittlichen Lebens. Von dieser

Seite betrachtet würde man sagen müssen, daß unser Wille in Streit stünde mit dem Sittengesetze, wenn er den äußern Antrieben folgte; denn dies würde ihn abhängig machen von der Außenwelt und ihn nicht durchdringen lassen zur vollen sittlichen Selbstbestimmung. Aber eben hierin, daß wir uns selbst suchen und den Trieben nach freier Selbstbestimmung nachgehen, hat man die ärgste Sünde gegen das Gesetz, hat man das Laster der Selbstsucht und die Quelle alles Bösen suchen zu müssen geglaubt. Man würde auch nicht Unrecht hierin haben, wenn der Trieb nach Selbständigkeit nur mit der Uebertretung eines andern Gesetzes befriedigt werden könnte, welches uns die Anhänglichkeit und Liebe zu der Welt außer uns gebietet. Dieses Gesetz vertheidigt die Rechte der übrigen Welt an uns; auf sie lernen wir merken durch die äußern Antriebe der Sinnlichkeit, welche wir ebenso sehr beachten sollen wie die Selbständigkeit unseres eigenen Willens. Wenn wir ausschließlich uns ihnen hingäben, dann würden wir zur Genußsucht geführt werden; aber die Liebe zu unsern Mitgeschöpfen, zu unsern Mitmenschen zunächst, im Allgemeinen aber zu dem ganzen sittlichen Reiche, giebt ihnen eine sittliche Würde und läßt uns gewahr werden, daß auch diese Triebe der Natur nicht umsonst uns eingepflanzt sind, sondern wie alles, was die Natur uns darbietet, eine Grundlage des sittlichen Lebens werden sollen. Nicht allein nach Selbständigkeit unserer Person haben wir zu streben, sondern auch die Hingabe an den Lauf der ganzen Welt ist uns geboten; mit ihm haben wir uns zu versöhnen; nur in thöriger Hartnäckigkeit würden wir ihm widerstreben. So ist sittliches Gebot die Antriebe der Sinnlichkeit in unser sittliches Leben aufzunehmen und sie als natürliche Grundlage für unsere Zwecke zu verarbeiten.

Zwei Gesetze daher beherschen unsern Willen, und in zwei Richtungen soll die Entwicklung unserer Kräfte geschehen. Wenn

wir die eine oder die andere vernachlässigen zu Gunsten der andern, streitet unser Wille gegen ein sittliches Gebot und tritt der böse Wille ein. Aus diesem Streite würden wir nicht herauskommen können, wenn beide Gesetze mit einander in Widerspruch ständen. Das haben wir jedoch nicht zu besorgen; nur verschiedene Seiten, die in unserm Wesen vereinigt sind, vertreten sie. Ein jeder von uns ist zugleich Individuum, von jedem andern durch seinen besondern Charakter unterschieden, ein jeder auch Mensch, Glied seiner Art und Glied der ganzen Welt. Wie diese beiden Seiten in seinem Wesen vereinigt sind, so sollen sie in seinem Leben sich verwirklichen. Da mit dem Charakter zugleich der Mensch und das Glied der ganzen Welt sich entwickelt, können wir keinen Widerspruch zwischen den beiden Richtungen unseres Lebens annehmen. Aber oft gerathen sie in Widerspruch mit einander in der Gesetzwidrigkeit unseres Willens, wenn wir nur unser Ich wollen oder nur den Genuß vom Laufe der Welt. Diese Erscheinung verweist uns auf das Periodische im Gange unseres Lebens. Nicht zu gleicher Zeit wird in gleichem Maße dem einen und dem andern Gesetze genügt; die Perioden des Lebens fordern zu der einen Zeit mehr die Befriedigung der äußern Antriebe, zu der andern Zeit mehr die Herschaft des selbständigen Willens, und nur allmälig kommen wir zu gleichmäßiger Befriedigung der Ansprüche, welche nach beiden Richtungen zu an unsere Sittlichkeit zu richten sind. Wenn wir zu rechter Zeit der einen und der andern ihr Recht widerfahren lassen, dann ergiebt sich kein Streit unter ihren Gesetzen; wenn aber zur unrechten Zeit die eine der andern vorgezogen wird, dann wird die Pflicht des Augenblicks verletzt und dann tritt die Sünde ein, die ursprüngliche Form des Bösen.

19. Die Vielheit und die Collision der Sittengesetze.

Zwei allgemeinste Sittengesetze haben wir bemerkt, welche unser Leben in entgegengesetzte Richtungen ziehen; wenn wir weiter eingehn in die Beobachtung des sittlichen Lebens, so werden uns solcher Gebote noch viel mehr begegnen, welche Handlungen fordern, die nicht zu gleicher Zeit vollführt werden können. Alsdann erhebt sich die Frage, welches von ihnen vorzuziehen ist in dem vorliegenden Fall. Diesem zu folgen ist unsere Pflicht. In den Ueberlegungen hierüber sprechen wir von einer Collision der Pflichten; aber nur eine der gebotenen Handlungen ist Pflicht der vorliegenden Zeit; der Streit der Pflichtgebote ist nur in unsern Ueberlegungen vorhanden, und keinem derselben wird sein Recht bestritten, sondern nur darum handelt es sich, welchem von ihnen der Vortritt gebühre. Ihnen aber soll Genüge geschehen, doch nur in der Reihe der Zeiten, in der Welt der Erscheinungen, während die Pflichtgebote ewige Gesetze der sittlichen Welt bleiben. Die Collisionen der Pflichtgebote in unsern Ueberlegungen zeigen uns nur, daß unsere Gedanken, welche der Erfüllung des Sittengesetzes sich zuwenden, eine Mannigfaltigkeit der Aufgaben vor sich sehen, welche in der Ordnung der Zeiten gelöst werden sollen. Wir fordern die Verwirklichung des Guten nicht allein überhaupt, sondern auch in der Ordnung einer richtigen Aufeinanderfolge.

Diese Collision der Pflichtgebote erinnert uns auch daran, daß der Streit, welchen wir im Bösen finden, ebenso wie jener, in unserm Bewußtsein sich vollziehen muß. Die Pflichten selbst collidiren nicht, sondern nur die Gedanken der Menschen an die Pflichtgebote, und nur wenn ein solcher Gedanke keinen Gehorsam findet zur rechten Zeit, können die Menschen einer

Uebertretung des Pflichtgebots mit Recht beschuldigt werden. Wüßten die Menschen vom Gesetze nichts und fehlten unbewußt gegen dasselbe, so würden sie nicht sündigen. Nur für Wesen mit Bewußtsein ist Sittlichkeit und Unsittlichkeit möglich. Auch nicht allein im Allgemeinen muß mir das sittliche Gesetz bekannt sein, sondern von jedem besondern Gesetze muß ich wissen, daß es mich verpflichtet, wenn seine Uebertretung mir soll zugerechnet werden können. Nur dazu können wir ermahnt werden, daß wir die uns verpflichtenden Gesetze wohl erforschen; wenn wir dies vernachlässigten, dann würden wir wegen unserer Unwissenheit mit Recht zur Strafe gezogen werden können; erst aber muß das sittliche Gesetz irgendwie uns zum Bewußtsein gekommen sein, ehe es uns verurtheilen kann. Daher werden wir auch sagen müssen, daß der Streit der Pflichtgebote zuvor in unserm Bewußtsein sein muß, ehe es zur Sünde kommt in der ungerechten Bevorzugung des einen vor dem andern.

Die Vielheit der sittlichen Gesetze und die Collision der Pflichtgebote tritt aber erst in der Gesellschaft der Menschen in voller Mannigfaltigkeit hervor. Alle die verschiedenen Gemeinschaften in ihr machen Anspruch darauf uns Gesetze und Pflichten aufzulegen, Kirche, Staat, Familie und viele andere Verbindungen. Es würde ungerecht sein, wenn man behaupten wollte, jede dieser Gemeinschaften berücksichtige nur sich in ihren Gesetzen; aber es ist doch nicht anders zu erwarten, als daß eine jede von ihnen von ihrem Gesichtspunkte aus ihre Gebote und Verbote vor allen andern schätzen werde; sie liegen ihr am nächsten am Herzen, weil am besten ihr Werth von ihr erkannt wird; sie ist geneigt die andern geringer zu achten. Dadurch schärfen sich die Collisionen.

Von größtem Umfange und von größter Bedeutung sind diese gesellschaftlichen Pflichten. Sie umfassen das ganze sittliche Reich, soweit es unserer Erfahrung offen steht; in der

Erkenntniß derselben stellt sich erst unser Urtheil über die Ordnung dieses Reiches fest. In der Erziehung werden wir an diese Ordnung und ihr Gesetz gewöhnt und in der Mittheilung unter den Menschen beständig an sie erinnert; so giebt sie uns den Maßstab ab, nach welchem das Urtheil im gewöhnlichen Verkehr Sittliches und Unsittliches richtet. Sollen wir, die einzelnen Personen, uns nicht leiten lassen von den allgemeinen Gesetzen, welche das ganze sittliche Reich beherschen? Wie würden wir ihrem Urtheile uns entziehen können, da unser eigenes Urtheil von ihnen erzogen und gepflegt worden ist? Jeder Einzelne ist schwach, nicht allein in seiner Macht, auch in seinem Urtheil. Parteiisch in seiner Genußsucht und Selbstsucht, den Erbfehlern der Menschen unterworfen, wird er das Rechte schwerlich zu treffen wissen. Dem Urtheile der Mehrheit sich anzuschließen muß man ihm rathen; das wird richtiger sein als sein eigenes Urtheil. Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes. In solchen Gedanken ergehen sich die, welche die Gesetze der bestehenden Gesellschaft der Menschen zu dem lautersten Ausdruck unserer Verpflichtungen erheben möchten.

Nicht leicht wagt man im sittlichen Urtheil der gewöhnlichen Meinung sich zu entziehen, aber in ihr wird man doch kaum sicher sich fühlen können. Denn die Stimme des Volkes ist selten einig. In dem Volke, welchem wir durch Geburt und Erziehung angehören, giebt es verschiedene Familien, Stände, Religionen u. s. w., welche auch verschiedene Meinungen über Gesetz und Sitte haben. Und sollen wir denn unbedingt mit unserm Volke stimmen; haben wir über so wichtige Dinge, wie das Gute und Böse, an welchen das Heil und der Friede unserer Seele hängt, nicht auch die Stimme anderer Völker zu hören? Damit sehen wir uns nur in eine noch größere Collision der Meinungen gestürzt. Es wird nicht ausbleiben können, daß wir nun auch gesittetere und weniger gesittete Völker unter-

scheiden und die Stimmen der Völker nicht allein zählen, sondern auch wägen, jener ein größeres, dieser ein geringeres Gewicht zuschreibend. Hiermit sehen wir uns wieder auf die Wahl unseres Willens verwiesen; wir müssen uns dazu entschließen in unserer Meinung denen beizustimmen, welche wir für die Besten halten, und darüber haben wir uns selbst zu entscheiden, wer dafür zu halten ist.

Genug, den Collisionen des sittlichen Urtheils über das Pflichtgebot können wir nicht entgehen, wenn wir nicht unser eigenes Urtheil zu Hülfe rufen. Wir gestehen, daß wir uns irren können und wir keinen Grund haben zu einem sichern Vertrauen auf uns; wir leiden an den Schwächen, an der Erbsünde der Menschen; aber nicht anders ist es auch mit den Urtheilen der übrigen Menschen; sie werden nicht stärker dadurch, daß viele verblendete Sünder sie theilen. Wenn wir daher auf die Urtheile anderer und großer Mengen der Menschen uns berufen, so haben wir nur ein Nothmittel ergriffen, welches an und für sich keine Hülfe uns bieten kann, sondern nur in noch größere Verwirrung uns stürzen würde, wenn wir ihm unvorsichtig vertrauen wollten; denn nur an die verschiedenen und unter einander hadernden Meinungen der Menschen über Gesetz und Sitte würden wir uns verwiesen sehen. Ohne unser eigenes Urtheil über den Werth der Menschen ist unsere Berufung auf das Urtheil der Menschen nichts werth. Ohne Zweifel ist es uns geboten durch die Mittheilungen anderer von Jugend an bis zu unserm Alter uns zu unterrichten über Gutes und Böses, aber kein Unterricht würde uns frommen ohne unser Nachdenken. Alles sollen wir prüfen, aber Gute und Böse wollen uns belehren oder überreden, Wahrheit und Irrthum wird uns entgegengebracht, und wenn wir an Autoritäten uns zu halten geneigt sind, so müssen wir erst fragen, welches die rechten Autoritäten, die wahren Propheten und Lehrer

der göttlichen Wahrheit sind. Die Entscheidung über diese Frage kann nur unser eigenes Urtheil geben.

Wir berühren hiermit eine Frage, welche zu den heftigsten Parteiungen geführt hat, den Streit über Autorität und Vernunft. Auf dem sittlichen Gebiet hat er seine Wurzeln und muß er entschieden werden. Denn das Gebiet der Natur läßt ihn nicht aufkommen. Da ist es sogleich entschieden, daß man der Autorität sich nicht entschlagen kann. Die Autorität der Sinne, der Erfahrung, der Thatsachen zu hören kann die Vernunft sich nicht weigern und den Gebrauch der Vernunft in ihrer Verwendung zurückzuweisen würde nur der verblendetste Sensualist wagen. So wenig kommt auf diesem Gebiete der Streit über Autorität und Vernunft auf, daß man für die letztere zu stimmen gemeint hat, wenn man der Autorität der sinnlichen Erfahrung unbedingt sich hingab. Weder Autorität noch Vernunft also konnten auf ihm zurückgewiesen werden, man mußte unter ihnen zur Uebereinstimmung zu gelangen suchen. Anders stellt sich die Sache auf dem Gebiete des Sittlichen; auf ihm bilden sich Parteien, von welchen die eine von der Vernunft, die andere von der Autorität die Entscheidung erwartet. Den Streit unter ihnen zu schlichten gehört nicht zu den leichtesten Aufgaben; mit einem Worte ist sie nicht abzumachen; denn sowie man in sie einzudringen beginnt, zeigt sich, daß dem Worte Autorität sehr verschiedener Sinn beigelegt wird.

Wir können nicht darauf eingehen die verschiedenen Arten der Gesetze genauer zu unterscheiden, welche sich Autorität über unser persönliches Urtheil oder über das Urtheil unserer Vernunft zugeschrieben haben; es genügt uns zu bemerken, daß unter ihnen solche sind, deren Ansprüche auf Anmaßung beruhen, aber auch andere, deren Recht unsere Vernunft selbst vertreten muß. Die Inhaber der Macht haben uns willkürliche

Gesetze aufgezwungen, List und Ueberredung haben uns verführt, auch die Menge hat Macht und ihren Vorurtheilen ist Autorität zugewachsen; wo solche angemaßte Autoritäten unser sittliches Urtheil zu verwirren drohen, da sollen wir ihnen widerstehen. Dagegen giebt es auch eine Autorität der Eltern, der Erzieher und der durch sie vertretenen Culturstufe, welche uns die Achtung der Pietät abnöthigt; ihre Gesetze zu verwerfen, als wären sie für uns nicht vorhanden, das würde uns denen gleichstellen, welche alles Heil von der ursprünglichen Natur erwarten, nicht aber auch die erworbenen Fertigkeiten der Vorfahren für ihre sittliche Bildung zu Rathe ziehen wollen. Was von den frühern Zeiten erfunden worden und in langer Uebung geprüft ist, was für den Verkehr der Menschen als heilsames Gesetz und wohlthätige Sitte sich erwiesen hat, das dürfen wir ebenso wenig verschmähen wie die Autorität der Natur. In die Gewohnheit eingerückt giebt es für die gegenwärtigen Menschen eine zweite Natur ab, welche zur Grundlage für das weitere Leben gemacht werden soll.

Demnach können wir die Autorität der bestehenden oder positiven Gesetze für unser sittliches Leben nicht leugnen, werden aber auch ebenso wenig ihr allein die Entscheidung über unsere Pflichten überlassen können. Hieran hindert uns mehr als eine Rücksicht. Nicht allein haben wir die Anmaßung unberechtigter Autoritäten zu fürchten, welche nur dadurch zurückgewiesen werden kann, daß unsere Vernunft die Autoritäten prüft und über Gültigkeit und Ungültigkeit vorgeblicher Gesetze entscheidet. Auch die Gesetze, welche mit gutem historischem Rechte bestehen, geben viel zu bedenken über ihre Anwendung auf die vorliegenden Fälle und über die Weise, wie die Collisionen unter ihnen sich schlichten lassen; denn ihrer Natur nach sind sie abstracte Regeln, welche nicht genau auf das Besondere passen und daher immer der Ergänzungen in ihrer Anwendung bedürfen. Dies

macht uns endlich aufmerksam auf die Mängel aller positiven Gesetzgebung. Im besten Falle, alle falsche Autorität abgerechnet, welche sich ihr zusetzen könnte, ist sie doch nur ein Ergebniß der bisherigen Stufe der menschlichen Cultur, und diese ist nicht das höchste, was wir erreichen sollen. Unsere Vernunft muß jede Autorität meistern, weil sie ihr nur ein Mittel zum Bessern bietet und nur in ihrer Anwendung auf die Gegenwart und auf höhere noch zu lösende Aufgaben ihren Werth hat.

Von diesem Gesichtspunkte aus beruht alles Recht positiver Gesetzgebung darauf, daß sie, wie man gesagt hat, geschriebene oder sonstwie kundbar gemachte Vernunft ist. Sie hat ihre Wurzeln in der Ueberlieferung der Vernunft, welche frühere Geschlechter zu entdecken wußten und ihre Nachkommen zu ihrem Nutzen sich aneigneten. Daher ist die Autorität in der Erziehung von der größten Macht, wenn auch in beschränktem Umfang; für das vorgeschrittene Alter bedarf man derselben weniger, weil es schon mehr eigene Vernunft hat. Der einzelne Mensch kann sie nicht entbehren, weil er ohne Ueberlieferung auf den schmalsten Streifen seiner eigenen Erfahrungen beschränkt bleiben würde. Von Jugend an muß er erzogen werden, um in den Kreis allgemeiner Verständigung einzurücken durch Sprache und Sitten und allerlei Weisheit, welche die Vorfahren gefunden und gesammelt haben; wenn er erwachsen und zur Selbständigkeit seines Urtheils gekommen ist, bedarf er noch immer der Ermahnungen durch die Gesetze und der Belehrungen durch andere Menschen, welchen theilweise oder im Ganzen vollständiger und tiefer das Verständniß der bestehenden Bildung zugegangen ist. So ist er in keiner Zeit seines Lebens über alle Autorität hinaus. Dies flößt uns Ehrfurcht ein vor den Ueberlieferungen der Vorzeit, auf deren Arbeiten unsere gegenwärtige Bildung beruht. Kein Einzelner wird sich

rühmen können, daß er alles sich angeeignet habe, was sie gebracht haben; noch immer haben wir zu zehren von den Schätzen des Alterthums, welche es in Sprache, Sitten und Gesetzen uns hinterlassen hat für unser Denken, Wollen und Handeln. Aber dabei bleibt die Autorität jeder schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung, jeder Gewohnheit und Sitte stehen, daß sie uns die Stufe der Bildung zuführt, welche unsere Väter und Vorväter erreicht hatten. Sie zu verstehen und uns anzueignen, sie zu weiterer Besserung zu verwenden, dazu werden wir unsere Vernunft anstrengen müssen.

Damit es nicht scheine, als wollten wir der Autorität des Bestehenden etwas von ihrem Rechte entziehen, fügen wir noch eins hinzu, obwohl es schon im Vorigen eingeschlossen ist. Unter einer gewonnenen Stufe sittlicher Bildung verstehen wir nicht allein einen Grad der Verstandesbildung, der Wille und seine Stärke wird dabei nicht weniger zu berücksichtigen sein; er geht auf die Zukunft und bringt die Bewegung in das Bestehende. Daher dürfen wir die sittliche Bildungsstufe nicht als einen unbeweglichen Standpunkt betrachten. Das geschriebene Gesetz kann sie nicht genügend ausdrücken; es ist nur ein verknöcherter Buchstabe; zum Verständniß bestehender Sitten und Gesetze gehört die Einsicht in ihre Geschichte und in ihre Beweggründe; jedes Gesetz will seine zukünftige Anwendung und ist ein Lebenselement, welches, wie es Vergangenes abschließt, so nach Zukünftigem sich ausstreckt. Wenn wir daher von der Aneignung einer bestehenden Bildung reden, so verstehen wir darunter auch die Aneignung der Weise ihrer Bewegung. Wollen wir die Geschichte verstehen, so haben wir in den Sinn ihres Fortgangs einzudringen; ihn sollen wir uns aneignen, ihm Gehorsam leisten. Er ist das Dunkelste und Verborgenste in der Geschichte; wir dürfen den heiligsten Kern ihrer Gebote in ihm ahnen. Wenn wir an dem Buchstaben der alten Ge-

setze nagen, wie er nun einmal feststeht, und ihm treuen Gehorsam leisten, so will das wenig bedeuten; wir gleichen den Kindern, welche ihren Eltern aufs Wort folgen, weil sie ihren Sinn nicht begreifen können; wir sollen es uns aber zur Religion machen in dem Gange der sittlichen Bildung früherer Zeiten die Weisungen der göttlichen Vorsehung zu erblicken, denen wir verpflichtet sind und immerfort bleiben werden. In dem Gange der Weltgeschichte finden wir angemaßte und rechtmäßige Autoritäten; im Verständnisse seines Sinnes sollen wir sie unterscheiden, dann werden wir in den letztern die rechten positiven Gesetze und die Offenbarungen Gottes finden, denen wir getreu bleiben sollen. Das ist die Substanz des Glaubens, von welcher man gesagt hat, daß sie immer neue Auslegungen annehme, ohne sich doch jemals zu ändern. An diesen Gang der göttlichen Vorsehung in der Geschichte glauben wir in Hoffnung auf die Zukunft, welche bezeugen wird, daß wir mit Gesetz und Ordnung des sittlichen Lebens auf dem rechten Wege waren. Wann sich erfüllen wird, was wir von ihr hoffen, dann wird sich unser Glaube in Wissen verwandeln. Dies giebt den bestehenden Ordnungen unserer Vorfahren ein heiliges Ansehn; wir wollen es ihnen nicht rauben; sie werden es aber auch nur behaupten können, wenn unsere Vernunft sie um ihre tiefern Gründe zu befragen und sie von dem Schein ihrer vergänglichen Beigaben zu befreien nicht träge ist.

Mit dieser Unterscheidung des Vergänglichen und des Bleibenden in dem geschriebenen oder sonstwie kundbar gemachten Gesetze sind wir aber auch nur wieder zurückgekehrt zu der doppelten Richtung, in welche wir nach unsern frühern Sätzen getrieben werden. Auf der einen Seite sehen wir uns vom Gesetze aufgefordert zur Hingabe an das Allgemeine und müssen in ihm eine Bewegung anerkennen, welche uns nach bleibender Regel unserm Zwecke zuführen soll, auf der andern Seite

fühlen wir uns getrieben in der Selbständigkeit unserer Vernunft beständig die vergänglichen Fesseln der Autorität zu durchbrechen, welche uns nur beim hergebrachten Alten festhalten und der Besserung keinen Raum geben wollen.

Hieraus ergiebt sich zur Genüge, daß wir in den angestammten positiven Gesetzen nur eine andere Natur zu sehen haben, welche uns in der allmäligen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zugewachsen ist. Unser Wille hat zur Herstellung derselben wenig gethan. Andere Menschen haben sie festgestellt und die Beschlüsse anderer Menschen sind für uns Natur; zu ihrer Sprache, ihren Sitten und den Ordnungen ihres Lebens sind sie auch mehr unter den Antrieben und Trieben der Natur gelangt, als mit Absicht und Einsicht in die sittlichen Zwecke. Die legale Ordnung, in welcher wir uns finden, müssen wir vorherschend als ein Gewächs der Natur betrachten; die Ueberlegungen der Vernunft haben zu ihr nur einiges beigetragen; dies herauszufinden und unserer Vernunft anzueignen, weil es den Zwecken der Vernunft entspricht, ist eine Sache weiterer Prüfung. Soweit wir daher den positiven Gesetzen folgen ohne Prüfung und Auswahl im legalen Gehorsam, lassen wir uns nur von der allgemeinen leitenden Macht der Natur treiben und leben, als wären wir Canäle für die nothwendigen Ergebnisse des natürlichen Zusammenhangs der Welt. In einem solchen Verfahren werden wir dem Vorwurfe nicht entgehen können, daß wir der faulen Genußsucht fröhnen, welche dem Laufe der Natur sich hingiebt, weil sie die Mühe des Forschens und der Besserung des Bestehenden in behaglichem Genusse scheut. Ein solcher übermäßiger Hang in der Anhänglichkeit am Bestehenden würde ein eingewurzeltes Laster sein.

Im freien sittlichen Leben, müssen wir dagegen sagen, soll uns das eigene Urtheil der Person erwachen und der eigene Wille die Leitung des Lebens übernehmen; nach bestem Wissen

und Gewissen sollen wir wählen. Das positive Gesetz ertheilt uns seine Rathschläge, aber den Rath, welcher entscheidet, haben wir bei uns selbst zu erholen. Da ist unser wahres Beste zu bedenken; was uns selbst frommt, haben wir zur Richtschnur unseres Willens zu machen. Um so mehr sehen wir hierzu uns getrieben, je deutlicher sich uns in den Berathungen mit uns die Gedanken aufdrängen, daß die positiven Gesetze der Besserung bedürfen und wir entsagen müssen der trägen Hingabe an das Bestehende, welche sich beglückt fühlt in der Freude über die Vortrefflichkeit der gegenwärtigen sittlichen Bildung. Doch wenn wir nur diesem Triebe folgen, nur unsere Ueberzeugung von den Zwecken der Vernunft berücksichtigen ohne Beachtung der bestehenden Sitte und des Gesetzes, welches uns dem Allgemeinen verpflichtet, dann verfallen wir in Selbstsucht und nur eine andere Seite des Bösen ist uns aus diesem Beweggrunde unseres Willens hervorgegangen.

In einer beständigen Gefahr schweben wir diesen einseitigen Motiven nachzugeben und dadurch in den innern Streit des Bösen zu gerathen, hin und her gezogen zwischen dem, was das allgemeine Gesetz und was das eigene Urtheil uns räth. Wir können uns selbst nicht vertrauen; denn wir bedürfen des Raths und im Streite mit uns selbst haben wir unsere Schwäche kennen gelernt. Den positiven Gesetzen und dem Herkommen können wir nicht vertrauen; denn sie sind uneinig unter sich und mit unserm Urtheil, welches wir nicht preisgeben dürfen. Der Autorität folgen heißt der Macht folgen und das Recht der Vernunft aufgeben. Daran mag man loben, daß wir Einigkeit suchen mit der Mehrheit der übrigen Menschen, aber die Einigkeit mit uns selbst wird hierdurch nicht erreicht. Sie liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, nicht in dem Bestehenden, sondern in der höhern Stufe der sittlichen Bildung, welche unser Wille suchen und welche den Frieden zwischen der

allgemeinen Sitte und der Selbständigkeit des persönlichen Urtheils besser herstellen soll, als es bisher gelungen ist.

20. Die Einheit des allgemeinen Sittengesetzes.

Die Autorität der positiven Gesetze würde williger anerkannt werden, wenn deren nicht so viele wären. Ihre Vielheit führt zu Collisionen und schwächt ihre Autorität. Wenn nur ein Sittengesetz wäre, welches von keinem andern bestritten werden könnte, so würden wir bekennen müssen, daß wir unbedingt zu ihm verpflichtet wären und seine Uebertretung müßte ebenso unbedingt für Sünde gehalten werden.

Daher hat man nach einem solchen obersten Sittengesetze gesucht, seitdem man wissenschaftliche Sicherheit in die Untersuchungen der Moral zu bringen trachtete. Wenn man es gefunden hätte, würde man es an die Spitze eines Systems der Pflichtenlehre stellen können, und in seiner Kraft würden alle besondern Pflichtgebote ein jedes an seiner Stelle ihre unbedingte Gültigkeit haben. Hieraus leuchtet ein, von welcher Wichtigkeit ein solches Gesetz sein würde; man wird daraus aber auch die Schwierigkeit entnehmen können, welche seine Aufstellung hat. Es handelt sich in ihr um die Spitze eines Moralsystems, welche sich nur in der Ausführung eines Systems aller sittlichen Gebote würde bewähren können.

Von vornherein dürfen wir nicht daran denken ein solches System in den Gesetzen eines Staats aufsuchen zu wollen; denn die politischen Gesetze reichen nicht weiter als die Macht

des Staats oder des Volkes, deren Gebot und Sitte sie ausdrücken. Das oberste Sittengesetz dagegen soll alle Menschen verpflichten. Erst dadurch kommt man zu einem Systeme von Pflichten, welches unter einem obersten Gebote sich zusammenschließt, daß man die Autorität desselben von einem obersten Gesetzgeber herleitet, der das ganze sittliche Reich beherscht. Gott ist der Anfang und der Zweck aller Dinge; jeder richtige Weg hängt von diesen beiden Punkten der Bewegung ab; richtig oder zweckmäßig ist er nur, wenn Ausgangspunkt und Endpunkt von ihm verbunden werden und er in gesetzmäßigem Verfahren vom Beginn unseres Lebens zu seinem Ziele uns führt. Wer erkannt hat, daß die Natur weder Recht noch Unrecht, weder Gutes noch Böses kennt, der wird sich nicht weigern können in Gott den obersten Grund des natürlichen und des sittlichen Gesetzes zu sehen. Daher haben auch alle Culturvölker ihre Gesetze zu heiligen gesucht durch die religiöse Weihe, welche sie ihnen beilegten. Wenn etwas für Recht ausgegeben wird, was dem Gebote Gottes zuwiderläuft, so haben wir es für ein Unrecht zu erklären, welches den Namen des Rechts sich anmaßt. Man darf sich nicht schrecken lassen durch den Gedanken, daß hierdurch etwas Theokratisches in die Gesetzgebung der Staaten kommen könnte. Die Quelle aller sittlichen Gesetze bleibt das göttliche Gebot; so wird es von allen Culturvölkern angesehen, welche die Autorität des Staates und der Obrigkeit von Gott oder den Göttern herleiten; wie aber das göttliche Gebot sich uns verkündet, ob durch Staat oder durch Kirche, durch Obrigkeit oder Propheten, ist von diesem allgemeinen Satze unabhängig. Nur darauf besteht er, daß wir das ganze System aller wahren Gesetze für das sittliche Leben von einem allgemeinsten göttlichen Gesetze ableiten sollen.

Hierauf wendet sich nun aber die Frage, wenn es feststeht, daß wir für die Autorität der Gesetze überhaupt eine religiöse

Grundlage annehmen müssen, wie das göttliche Gesetz uns bekannt werde. In unsern Urtheilen über Gutes und Böses haben wir nichts nur im Allgemeinen zu nehmen. Das Urtheil trifft zunächst immer die besondere That, den besondern Entschluß des Willens. Das allgemeine Gesetz kommt dabei nur in seiner Anwendung auf den besondern Fall in Betracht. Wenn das Sittengesetz uns verpflichten soll, muß es uns bekannt sein in Beziehung auf diesen Fall. Das gilt auch vom obersten göttlichen Gesetze; Gott muß es uns offenbart haben in seiner Gültigkeit für unsern jetzigen Entschluß. Ueber die Weise dieser Offenbarung erheben sich nun die Schwierigkeiten der religiösen Begründung der sittlichen Gebote.

Zu oberst erhebt sich die Frage, ob das göttliche Gesetz ein positives Gesetz sei. Als ein solches wird es von den Theologen angesehen, und wir dürfen nicht widersprechen, wenn wir voraussetzen, daß Gott es uns eröffnet haben müsse, damit es verpflichten könne. Denn ein solcher Act der Offenbarung wird nur als geschichtliche, d. h. positive Thatsache sich denken lassen. Fragen wir aber nach Ort und Zeit der Offenbarung, so lauten die Antworten sehr verschieden. Es giebt viele positive Offenbarungen und Religionen. Sie stehen mit einander in Streit. Welche von ihnen ist die wahre? Ein weiter Kampfplatz eröffnet sich hier für die religiösen Ueberzeugungen. Wir wollen annehmen, was jede positive Religion behauptet, daß der Streit über die wahre Religion entschieden werden könne, so wird doch auch hinzugesetzt werden müssen, daß er nicht entschieden werden könne wie eine rein wissenschaftliche Frage, sondern daß die persönliche Ueberzeugung, der Glaube des Individuums, hinzutreten muß zu den andern, äußerlichen Zeichen der göttlichen Offenbarungen; d. h. die Offenbarung, in welcher ich der öffentlichen Religion verpflichtet werde, vollendet sich erst in meinem Gewissen, in einem Acte meines Willens, in welchem

ich mich zu ihr bekenne, und zwar nicht ein- für allemal, sondern in jedem besondern Augenblick des Lebens. Die Autorität des göttlichen Gesetzes also bindet mich nicht wie eine äußere Autorität, sondern meine eigene Autorität oder Zustimmung darf ihr nicht fehlen, um sie vollständig zu machen. Thatsachen der öffentlichen Geschichte haben es verkündigt; aber daß in ihnen die Stimme Gottes sich vernehmen ließ, das muß mein williger Glaube hinzufügen, das muß Gott mir besonders offenbaren, und erst hierdurch erhält das göttliche Gesetz seine Autorität für mich. Man sieht hieraus, wie mißlich es steht mit dem positiven göttlichen Gesetze. Nur ein solches Gesetz haben wir für wahr zu halten, aber viele liegen uns zur Wahl vor; in unsere Wahl ist es gestellt, welches wir für wahr erklären sollen, und erst sie giebt dem religiösen Glauben die Autorität eines positiven Gesetzes.

Diese Bedenken steigern sich noch, wenn wir die positiven Offenbarungen in ihren Einzelheiten betrachten. Es ist keine von ihnen, welche sich nicht in eine Reihe von Thatsachen auseinanderlegte; fast eine jede derselben legt uns ein Beispiel zur Nachahmung vor und jede positive Offenbarung giebt daher auch eine Reihe von Gesetzen, welche zusammen als ein göttliches Gesetz betrachtet werden. Wir setzen voraus, daß sie alle unter einander stimmen, aber nicht leicht ist es ihre Uebereinstimmung in ihrer Anwendung auf die besondern Fälle unseres Lebens nachzuweisen. Wir berufen uns auf die Casuistik zum Beweise, daß es schwer hält die Collisionen unter ihren Vorschriften zu meiden. Diesen Beweis vervollständigt ihr Verhalten zu den positiven Gesetzen des Staats. Sie leihen diesen ihre Autorität. Auf die Einzelheiten des weltlichen Lebens lassen sie sich nicht so ausführlich ein, daß sie über alle seine Pflichten hinreichende Auskunft geben könnten, daher verweisen sie bei unsern Fragen nach Recht und Unrecht auf die politischen

Autoritäten; wir sollen sie heilig halten, der Obrigkeit gehorchen, auch wenn sie wunderlich wäre. Hierdurch werden wir aber nur in alle die Collisionen der weltlichen Gesetze gestürzt und nur eine neue Collision fügt sich ihnen zu, der gelegentlich hervortretende Streit zwischen Staat und Kirche. Gott sollen wir mehr gehorchen als den Menschen, aber wir gehorchen auch nur einem göttlichen Gebot, wenn wir der menschlichen Obrigkeit mehr gehorchen als den Worten eines göttlichen Propheten. Den Collisionen der Gesetze werden wir also nicht enthoben durch die positiven Offenbarungen der Religion. Und noch andere Hülfe außer dem weltlichen Recht muß das positive göttliche sich suchen zu seiner Ergänzung und Auslegung in seiner Anwendung auf besondere Fälle; denn Kirche und Staat entscheiden nur über den kleinsten Theil unseres sittlichen Lebens in unzweideutiger Weise. Zuletzt sind es Vernunft und Gewissen, was anschließend an positive Gesetzgebungen den Ausschlag geben muß in der Anwendung des Sittengesetzes.

Von jeher hat man diese Unzulänglichkeit des positiven Gesetzes gefühlt. Auf sie deutet der alte Unterschied hin zwischen geschriebenem und ungeschriebenem Gesetze. Der Ausdruck bezeichnet nur ungenau die Sache. Denn die Schrift ist nur eine besondere Art der Veröffentlichung; man will aber Gesetze unterscheiden, welche in einem Gemeinwesen allgemein kund gegeben sind, von andern, welche auch ohne eine solche Veröffentlichung im Bewußtsein der Menschen sich geltend machen. Durch die Autorität religiöser Pflichten kommen wir von solchen Gewissens- oder Vernunftpflichten nicht los. Geringeres Gewicht haben wir ihnen nicht beizulegen als den öffentlich kundbaren Verpflichtungen; denn nur ein lächerlicher Aberglaube der Menge schenkt dem Druck oder der Schrift größeres Vertrauen als der innersten Ueberzeugung. Ebenso thörig ist die Furcht, daß wir Gottes Gesetzen untreu werden könnten, wenn wir seinen Er-

leuchtungen in unserm Innern gehorchen. Sprache und Schrift und andere Zeichen, durch welche ein Gesetz öffentlich kundbar gemacht wird, sind nur äußerliche Mittel; ihrem Gebrauche liegt die unmittelbare Ueberzeugung zu Grunde, welche dem ungeschriebenen Gesetze in unserm Bewußtsein beiwohnt. Daher hat man mit Recht diesem eine größere Heiligkeit beigelegt als dem geschriebenen.

Hierdurch steht nun ein anderer Weg offen zu der Einheit des Sittengesetzes zu gelangen durch das ungeschriebene Gesetz des Gewissens oder der Vernunft. Um so sicherer scheint er uns angerathen, je klarer es ist, daß wir den positiven Gesetzen nur beistimmen können, wenn unser eigenes Urtheil ihnen Glauben schenkt. Von den positiven Gesetzen wendet sich der sittliche Mensch ab, weil er die Vielheit der Gesetze flieht; in seinem eigenen Urtheil sucht er die Einheit. Zu ihr würde er aber nicht gelangen, wenn er das Gesetz des Gewissens und das Gesetz der Vernunft für zwei verschiedene Gesetze zu halten hätte. Will man die Einheit, so muß man behaupten, daß Gewissen und Vernunft dasselbe gebieten. Sollte nun die Frage erhoben werden, ob wir das Gewissen oder die Vernunft zuerst zu hören hätten, so würde auch kein Zweifel darüber sein können, daß in Bezug auf die vorliegende Absicht der letztern der Vorzug gebühre. Denn das Gewissen giebt jeder Person ihre besondern Vorschriften; nur wenn in allen Menschen dieselbe Vernunft spricht, kommen wir zu einem und demselben Sittengesetze. Von den persönlichen Ueberzeugungen also müssen wir absehen und darauf dringen, daß nur die allgemeingültige Vernunft im Gewissen in besonderer Weise sich kundgebe. Daher hat man versuchen müssen das oberste Sittengesetz in einer allgemeingültigen Formel der Wissenschaft auszudrücken.

Wir wollen annehmen, daß es gelungen wäre eine solche Formel zu finden, so würde sie doch nur darauf sich berufen

können, daß die Vernunft allen Menschen dasselbe gebiete. Das ist das kategorische Gebot der Pflicht, von welchem Kant geredet hat. Du sollst keinem andern Gesetze folgen als dem Gesetze der Vernunft. Denn auf dem freien Willen der Vernunft beruht alle Sittlichkeit und nur wenn sie ihrem eigenen Gesetze folgt, ist sie frei. Ihr Gesetz ist das Gesetz Gottes, welches im Herzen der Menschen geschrieben ist, das ungeschriebene Gesetz; wer einem andern Gesetze dient, treibt Götzendienst. Darüber sind wir wieder zurückgekommen auf die Forderung eines obersten Gesetzes, aber ohne Rücksicht auf die positiven Gesetze und die besondern Gebote des Gewissens.

Von dem obersten allgemeingültigen Sittengesetze müssen wir nun aber auch fordern, daß es seine Anwendbarkeit beweise auf die besondern Fälle unseres Lebens. Es soll uns Auskunft geben über das, was gut und böse ist für die besondern Personen, für ihre Verhältnisse in verschiedenen Lagen und für jeden Wechsel der Zeiten. Ein System der Pflichten soll das oberste Pflichtgebot begründen, welches uns in keinem Augenblick in Verlegenheit darüber läßt, wie wir uns zu entscheiden haben. Hierauf kommt es an. Bei denen, welche ihre sittliche Bestimmung erkannt haben, herscht der Streit nicht darüber, ob alle vernünftigen Wesen dem Gesetze der Vernunft verpflichtet sind, sondern über die richtige Anwendung dieses Gesetzes auf den vorliegenden Fall. Nicht deswegen wird der böse Wille getadelt, weil er überhaupt das Unvernünftige will, sondern weil er etwas für vernünftig ansieht, was es nicht ist. Daher können wir davon nicht abstehen, daß die ausreichende Erkenntniß des obersten Sittengesetzes nur durch seine Fähigkeit aus ihm das System aller Pflichten abzuleiten sich bewähren könne.

Gar sehr ist zu bezweifeln, daß bisher schon irgend eine Formel des obersten Sittengebots in dieser Weise sich bewährt habe. Die Ableitungen besonderer Gebote aus ihm und die

Systeme der Pflichtenlehre sind meistens sehr mangelhaft geblieben. Wir müssen noch mehr behaupten. Wir halten jede wissenschaftliche Formel, in welcher das oberste Gesetz des sittlichen Lebens gefaßt werden könnte, für unfähig dieser Aufgabe zu genügen, weil sie an den Mängeln philosophischer Abstraction leiden muß. Im Wesen der Philosophie liegt es, daß sie von allgemeinen Grundsätzen ausgehen muß, welche von anderer Seite her ihre Ergänzungen zu suchen haben, wenn sie zu Entscheidungen über das Besondere führen sollen. Die philosophische Sittenlehre weiß nichts von besondern Personen und besondern Zeiten und doch hängen von ihnen ihre besondern Pflichten ab. Bei dem, was Pflicht der einzelnen Person ist, kommt ihre Anlage und Kraft in Frage; das Gewissen derselben wird zur Hülfe gerufen werden müssen, wenn dem allgemeinen Gesetze der Weg gebahnt werden soll zu seiner Anwendung auf den besondern Fall; auch den Rath der positiven Gesetze werden wir dabei nicht verschmähen dürfen, wenn die ganze Verfassung des sittlichen Reiches, in welchem die besondere Pflichterfüllung ihre Stelle finden soll, nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Aus allen diesen Ueberlegungen ergiebt sich, daß wir allgemeine Bestimmungen über das göttliche Gesetz zwar aufstellen können, daß aber keine von ihnen die Kraft hat aus sich heraus sich selbst zu ergänzen bis zu der Anwendung auf die besondern Thatsachen unseres Lebens, über welche entschieden werden soll. Das Sittengesetz der Vernunft bedarf der Ergänzung durch das positive Gesetz und das Gewissen; das positive Gesetz gewinnt seine Autorität im Allgemeinen nur durch die Beistimmung unserer Vernunft und unseres Gewissens, und wenn es zur Anwendung gebracht werden soll, so müssen nicht weniger Vernunft und Gewissen ihre Beistimmung geben und es im Besondern ergänzen. Daher bleibt auch bei allen diesen allgemeinen Bestimmungen über das göttliche Gesetz die Gefahr der

Collisionen und die Nothwendigkeit, daß unser Wille durch seine Wahl über die Ausgleichung derselben entscheide. Nur das Gewissen bedarf keiner Ergänzung für den besondern Fall; es spricht aber auch nicht ein allgemeines Gesetz aus.

Die Ausgleichung der Collisionen, welche der Wille treffen soll, bezieht sich auch immer auf die schon erwähnten entgegengesetzten Richtungen. Von der einen Seite fordert das positive Gesetz von uns, daß wir dem Allgemeinen uns hingeben, mit dem Urtheile anderer stimmen und der allgemeinen religiösen und sittlichen Bildung unser Urtheil unterwerfen sollen; von der andern Seite fordern Vernunft und Gewissen uns auf, daß wir uns selbst getreu bleiben und die Selbständigkeit unseres Urtheils gegen die gewöhnliche, herkömmliche Meinung bewahren sollen. Wie man nun aber auch über das allgemeine göttliche Gesetz sich entscheiden möge, ob man es als ein positives oder als ein Gesetz der Vernunft betrachte, dazu ist man nicht gelangt die beiden Gesetze der Hingabe an das Allgemeine und der Treue gegen sich selbst zu vereinigen.

Wir haben schon gezeigt, daß diese Gesetze mit einander sich vereinigen lassen, weil Allgemeines und Besonderes in unserm Wesen verbunden sind und in unserm Leben sich entwickeln sollen (Nr. 18, S. 199). Es beruht daher auf einem falschen Gegensatze, wenn man meint, die Hingabe an das allgemeine Sittengesetz schlösse den persönlichen Willen, oder das Streben nach persönlicher Selbständigkeit den Gehorsam gegen das allgemeine Gesetz aus. Wenn wir also den Begriff des allgemeinen göttlichen Gesetzes in seiner vollen Allgemeinheit behaupten, so haben wir das Gesetz unseres eigenen freien Willens, welches Vernunft und Gewissen uns vorschreiben, in ihn einzuschließen und damit muß auch die Furcht verschwinden, daß eine Collision eintreten könnte zwischen beiden. Dieser Begriff aber schwingt sich auch zu einer Höhe hinauf, von welcher wir befürchten

müssen, daß wir sie in unsern sittlichen Urtheilen nicht werden behaupten können. Dies Bedenken wird uns von unsern Untersuchungen über das Böse besonders nahe gelegt. Denn folgen wir jenem Begriffe, so scheint es, als könnte gar kein Streit sich erheben zwischen dem göttlichen Gesetze und dem eigenen Willen des Menschen, weil jenes diesen in sich schließt und dieser nicht gesetzlos sein kann, kein anderes Gesetz aber als das allgemein göttliche Gesetz in der Welt Raum findet. Wie kann dabei etwas Böses vorkommen? Hier liegt uns der tiefste Grund des Problems vor, mit welchem wir uns beschäftigen. Die alten Fragen sprechen es aus: wie hat Gott das Böse zugeben können? Wie hat er eine Welt schaffen können, in welcher es besteht? Wir haben sie früher berührt; jetzt werden wir sie genauer untersuchen müssen.

21. Das offenbare und das verborgene Gesetz Gottes.

Wir erinnern an das, was früher über Bleibendes und Vergängliches in den Gesetzen des sittlichen Reiches gesagt wurde (Nr. 19, S. 207 f.). Nicht in dem positiven Ausdruck derselben können wir das erstere finden; er ist immer ein vergängliches Werk der Zeit; an ihm haftet das Wandelbare in Sprache, Schrift und allen den Mitteln, durch welche das göttliche Gesetz sich uns offenbart. Nur der Sinn des Gesetzgebers ist unwandelbar; nur aus dem Gange der Geschichte, in welchem er sich verkündet, läßt er sich entnehmen. Zu einer historischen Auslegung alles geschichtlich Entstandenen und ge-

schichtlich Bestehenden werden wir hierdurch angeleitet. Sie muß versucht werden, obgleich der Versuch seine großen Schwierigkeiten hat. Er wird zeigen, daß der bleibende Werth der positiven Gesetzgebung nicht leicht zu ermitteln ist. Die Offenbarungen des göttlichen Sittengesetzes sind in den Erscheinungen seines Reiches offen uns vorgelegt; wer aber nicht wagt das Wesen aus der Erscheinung heraus zu schauen und den Sinn der Geschichte aus ihrem Gange zu deuten, der wird vom Gesetze Gottes nichts verstehen und der Gang der Geschichte, welche von diesem Gesetze zusammengehalten wird, wird ihm ein Räthsel bleiben. Aber ein Wagniß bleibt es, das müssen wir uns eingestehen, aus dem bisherigen Verlauf der menschlichen Angelegenheiten die Absichten Gottes mit dem sittlichen Reiche entnehmen oder den Sinn seiner Gesetzgebung deuten zu wollen.

Wagnisse müssen bestanden werden. Wer für die Zukunft arbeitet, der wagt sich in das Ungewisse hinein; wer will, der wagt; seine Pläne gehen auf unsichere Zeiten. So ein jeder Forscher; Dunkelheiten, von welchen die offen vorliegenden Erscheinungen nur Zeichen geben, will er enthüllen. Auch unsere Forschungen nach dem Sinn der Offenbarungen Gottes und den Absichten seiner Gesetzgebung sind Wagnisse. Doch Tollkühnheiten sind sie nicht; wir haben sie nicht auf das Gerathewohl unternommen; denn Zeichen liegen uns von ihnen vor, unser Glaube, daß sie einen Sinn haben, ist nicht eitel, manches von ihnen ist leichter, anderes ist schwerer zu deuten, wir dürfen aber die Hoffnung hegen, daß auch das Schwerere allmälig uns werde verständlich werden. So ist es kein tolles und vermessenes Unternehmen nach dem Willen oder dem Gebote Gottes zu fragen, vielmehr haben wir diese Frage als die Voraussetzung unseres sittlichen Lebens zu betrachten; denn wenn wir vom Gebote Gottes nichts wüßten, so würden wir von

unserer Pflicht nichts wissen. Sein Wille ist das allgemeine Sittengesetz; wer von sittlichen Geboten etwas weiß, weiß auch etwas von Gottes Gebote. Wenn man anders meinte, würde man zum praktischen Atheismus kommen und behaupten müssen, daß man von Gott nichts wüßte, weil man vom Guten nichts wüßte, welches der Wille Gottes ist. Für unsere Untersuchung ist das Gegentheil Voraussetzung, daß wir etwas vom göttlichen Gesetze wissen; denn sonst würden wir weder über die Erfüllung noch über die Uebertretung des wahren Gesetzes etwas aussagen können. Dabei bleibt es noch ganz unentschieden, auf welchem Wege uns etwas von ihm offenbart worden ist, ob durch öffentliche Verkündigung oder durch eigenes Gewissen oder durch vernünftiges Nachdenken oder durch mehrere dieser Mittel zugleich.

Ebenso wenig wird sich leugnen lassen, daß der Wille Gottes oder das Gesetz, welches er dem Laufe der Welt gegeben hat, uns nicht ganz offenbar sei; denn er umfaßt alle Zukunft, und die Zukunft ist uns unbekannt; in ihr soll uns der Wille Gottes immer vollständiger offenbar werden. Unumgänglich also ist für den Standpunkt unserer Forschung die Unterscheidung zwischen dem uns offenbaren und dem uns verborgenen Willen Gottes. Es braucht nicht hinzugesetzt zu werden, daß wir den Willen Gottes durch sie nicht in zwei Theile zerlegen wollen, in welche er an und für sich genommen zerfiele; sie trifft nur unsere Erkenntniß von ihm. Beide Theile sind auch nicht etwas Feststehendes, sondern gleich unserer Erkenntniß in einem beständigen Uebergehen begriffen, so daß der offenbare Wille wachsen kann. Gott offenbart sich uns immer vollständiger im Laufe der Welt; der unbedingte Grund aller Dinge läßt in allen Erscheinungen Zeichen uns zukommen, welche auf ihn zurückgedeutet werden sollen. Der Gedanke Gottes ist transcendental; dies bezeichnet sein Verhältniß zu unserm Erkennen und setzt

auf der einen Seite, daß wir etwas von ihm wissen, auf der andern Seite, daß unsere Aussagen über ihn das Bekenntniß in sich schließen, daß seine volle Herlichkeit uns noch verborgen ist. Dies haben wir auch von allen den Sätzen anzuerkennen, welche von seinem Willen und seinem Gesetz reden.

Besonders wichtig nun für unsere Untersuchung über das Böse ist diese Unterscheidung. Denn wenn wir den Willen und das Gesetz Gottes in seiner absoluten Bedeutung nähmen, welche ohne Unterschied offenbaren und verborgenen Willen zusammenfaßt, so würden wir sagen müssen, ohne oder gegen den absoluten Willen Gottes könnte nichts in der Welt geschehen, und da Gott nur Gutes wollen kann, so könnte auch nur Gutes geschehen, der böse Wille wäre also unmöglich, weil er als gegen den göttlichen Willen sich vergehend gedacht werden müßte. Nur die Unterscheidung des offenbaren göttlichen Willens vom verborgenen gestattet uns eine Sünde anzunehmen, welche das offenbare Gesetz übertritt, während das absolute Gesetz Gottes sie zuläßt.

Um die Nothwendigkeit unserer Unterscheidung in ein stärkeres Licht zu setzen, berücksichtigen wir noch einen Ausweg, durch welchen man sie hat vermeiden wollen. Daß gegen den absoluten Willen nichts geschehen könnte, gestand man zu, aber man meinte, der Wille des Menschen gehörte nicht zu dem Geschehen und dieses könnte sich daher unausbleiblich dem absoluten Willen Gottes gemäß vollziehen, wenn auch der ohnmächtige Wille des Menschen ihm zuwiderliefe. Diese Meinung sieht den Willen des Menschen als ganz machtlos über das äußere Geschehen an und beschränkt die Absichten Gottes auf dieses äußere physische Werden. Weder das eine noch das andere können wir zugestehen. Zu dem Kreise des Geschehens gehört auch die innere Entwicklung des Willens und dieser wird auch ein Grund äußerer natürlicher Erscheinungen, welche im

Einzelnen aufzuzählen überflüssig sein würde, und der Wille Gottes läßt sich nicht beschränken auf die Vollziehung des Naturgesetzes und den äußerlichen Lauf der weltlichen Entwicklungen, denn die Welt würde nicht besser werden und den Willen Gottes mehr und mehr offenbaren, wenn nicht der Wille seiner Geschöpfe in fortschreitendem Grade seinem Willen Gehorsam leistete, d. h. ihn in sich aufnähme und sich zum Bewußtsein brächte. Ohne die sittliche Entwicklung der Geschöpfe würde kein wahrer Fortschritt in der Welt sein; sie würde ohne sie ihren Zweck verlieren; das sittliche Reich gehört nicht weniger als das natürliche zur Herschaft des göttlichen Willens. Nur die Verlegenheit über die Frage, wie mit dem absoluten Willen Gottes eine Welt bestehen könnte, in welcher der böse Wille gegen diesen absoluten Willen seine Stelle behaupte, hat zu einer Lehre voll von diesen Widersinnigkeiten treiben können.

Der Unterschied zwischen offenbarem und verborgenem Willen Gottes, welche seinem absoluten Willen untergeordnet werden, löst die Aufgabe in anderer Weise und diese stimmt mit andern Sätzen überein, zu welchen wir uns haben bekennen müssen. Er schärft uns Vorsicht ein in unsern Bestimmungen über den Begriff des Bösen, sobald in ihm sein Verhältniß zum göttlichen Gesetz zur Sprache gebracht wird. Hierdurch mischen sich theologische Gesichtspunkte in ihn ein, während wir von Anfang an für die Feststellung desselben den psychologischen Standpunkt in Anspruch genommen haben. Aus diesem floß, daß wir es in seinem Verhältniß zu dem voraus anerkannten Gesetz und zu den unter den Menschen anerkannten Gesetzen betrachteten. Wir fanden es da in einem Streit mit diesen Gesetzen und erklärten es für die Uebertretung der uns bekannten Gesetze der sittlichen Ordnung. Wir mußten darauf dringen, daß Gesetze uns nur verpflichten könnten, soweit sie uns bekannt wären. Wenn wir nun in weiterer Ueberlegung die Streitigkeiten unter

den Gesetzen selbst bedenken, das rechte Gesetz suchen und so zu dem Gedanken an das göttliche Gesetz kommen, dann wird dieser theologische Gesichtspunkt sich zwar nicht abweisen, aber auch nicht ohne die Vorsicht sich anwenden lassen, welche das transcendentale Gebiet der Theologie in allen seinen Untersuchungen fordert. Es bringt den Begriff des absolut Guten, während wir im Bösen doch nur etwas Relatives haben erkennen können. Wir dürfen es nicht beschreiten ohne die Erinnerung, daß wir das transcendentale Wesen Gottes zwar als den idealen Zweck alles unseres Erkennens und Wollens zu denken haben, aber doch nicht ansehen dürfen als erreicht in unserm wirklichen Leben und Erkennen. Dies zwingt uns in den relativen Erkenntnissen, welche wir von Gott haben, den offenbaren und den verborgenen Gott zu unterscheiden. Auch auf den Willen und das Gesetz Gottes und auf die Erklärung des Bösen in Beziehung zu ihm muß dies seine Anwendung finden. Wir haben gesehen, daß die Sünde als Uebertretung des uns bekannten Gesetzes gedacht werden muß; wir werden auch setzen müssen, daß sie Uebertretung des uns bekannten göttlichen Gesetzes sei. Das uns verborgene Gesetz Gottes wird dadurch nicht berührt und daher auch nicht der absolute Wille Gottes. Wenn wir daher auch einen bösen Willen annehmen, welcher gegen den offenbaren Willen Gottes verstößt, so bleibt doch damit die Lehre vereinbar, daß keine Macht der Welt dem absoluten Willen Gottes widerstehen könne.

Diesem Ergebnisse stimmen alle unsere Erfahrungen über das Böse bei. Wenn wir uns Vorwürfe machen über unsere Sünde oder unser Laster, wenn wir die Sündhaftigkeit der Menschen anklagen, so kann das immer nur geschehen, weil wir unsern und ihren Willen und die Handlungen, welche aus ihm fließen, in Widerspruch finden mit dem, was als Gesetz Gottes uns offenbart ist durch Autorität oder Vernunft. Nur was

wir vom göttlichen Gesetze kennen, kann den Maßstab unseres Urtheils abgeben. Der beschränkte Kreis unserer Erfahrungen zwingt uns aber einzugestehen, daß wir nur den kleinsten Theil der Ordnung kennen, welche Gott dem Laufe der Welt verhängt hat. Natur- und Sittengesetz werden von ihr zusammengefaßt, und wir müssen uns bescheiden, daß beide nur in geringem Maße von uns erforscht sind. Unendlich viel größer ist der Umfang des uns verborgenen als des uns offenbaren göttlichen Gesetzes, und dadurch werden wir ermahnt demüthig zu sein in unsern Urtheilen über Gutes und Böses, eingedenk des Spruches: Richtet nicht, nämlich nicht so, als könntet ihr einen abschließenden Spruch fällen. Nur wer den absoluten Willen Gottes kennt, den Zweck alles Geschehens, ist zu einem solchen befähigt. Unsere Urtheile sind zwar nicht ohne Werth, sie bedürfen aber der Berichtigung. Wie beides mit einander bestehen kann, darüber muß uns das Verhältniß des offenbaren zu dem absoluten Willen Gottes Auskunft geben.

Lassen wir auch die persönlichen Beschränkungen jedes Einzelnen in seiner Erkenntniß des offenbaren göttlichen Willens außer Anschlag, so giebt derselbe doch nur einen Theil der göttlichen Fügungen uns zur Ueberlegung. Auch der weiseste Mensch würde nur übersehen und zur Einsicht bringen können, was vom Willen Gottes sich schon verwirklicht hat. Bis hierher hat uns Gott gebracht, sagen wir mit dem Kirchenliede, und was bisher geschehen ist, ist der Wille Gottes gewesen, wenn wir auch vieles davon nicht begreifen können und in vielem die Wege Gottes uns wunderlich zu sein scheinen. Werden wir nun aus diesem Bruchstücke unserer Kenntniß darüber entscheiden können, was dem absoluten Willen Gottes gemäß und was ihm zuwider ist? Offenbar nicht. Unsere Urtheile über ihn bleiben relativ, nach dem Maße des uns bisher Vorliegenden. Von dem, was uns bisher verborgen ist,

erwarten sie nicht allein ihre Ergänzung, sondern auch ihre Berichtigung. Ergänzung würde genügen, wenn jedes Stück atomistisch für sich stände; da wir aber den Sinn des Gesetzgebers nur aus dem Gange der Geschichte entnehmen können, müssen wir von jedem weitern Schritte in der Offenbarung Gottes auch eine Berichtigung der bisherigen Einsicht in ihre Bedeutung erwarten. Darauf weisen uns die Wunderlichkeiten hin, welche wir jetzt noch in den Wegen Gottes finden; sie werden verschwinden und einst als die tiefste Weisheit des göttlichen Willens sich uns enthüllen.

Von dem verborgenen Gesetze Gottes wissen wir nicht aus Erfahrung; nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes, welche aber in jeder Erfahrung ihre Anwendung fordern, müssen wir es erschließen. Das Gesetz des Denkens läßt uns das gegenwärtige Leben als eine Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft betrachten. Wer alles auf seinen ersten Grund und letzten Zweck zu beziehen gelernt hat, kann nicht daran zweifeln, daß die uns verborgene Zukunft ebenso wie die Vergangenheit und Gegenwart dem Gesetze Gottes gehorcht. Wie die Zukunft die Vergangenheit erhellt, so die Vergangenheit die Zukunft. Von der einen können wir auf die andere schließen. Da uns die Vergangenheit bekannt ist, kann die Zukunft nicht ganz verborgen uns sein. Da uns die Zukunft verborgen ist, kann auch die Vergangenheit uns nicht ganz offenbar sein. Wer nun das Gesetz Gottes zu erforschen sucht aus den Zeichen, welche in der Vergangenheit es uns offenbart haben, der gleicht dem Mathematiker, welcher aus dem vorliegenden Abschnitt einer Linie den ganzen Lauf derselben und ihr Gesetz berechnet, oder dem Physiker, welcher aus dem Gliede eines Skelets den ganzen Körperbau eines Thieres erschließt. Diesem Verfahren schließen sich solche Theologen an, welche aus den bisherigen Offenbarungen des göttlichen Willens auf den absoluten Willen

Gottes schließen. Dieser Schluß ist gerechtfertigt aus dem Zusammenhang der Zukunft mit der Vergangenheit, aber nicht umgekehrt der Vergangenheit mit der Zukunft. Aus jenem folgt der offenbare, aus diesem der verborgene Wille Gottes. Das Verfahren jener Theologen läßt sich aus dem Verfahren der Mathematiker und Physiker nicht unbedingt rechtfertigen; denn diese handeln nur von der relativen, jene wollen von der absoluten Wahrheit handeln. Die abstracten Wissenschaften der Mathematik und Physik ziehen nur hypothetische Wahrheiten aus ihren Schlüssen vom Theil auf das Ganze. Wenn vorausgesetzt wird, daß der Bau einer Zahlenreihe, einer Linie, eines Körpers, eines Organismus nach einem abstracten, im Theile erkennbaren Gesetze bestimmt ist, und davon abgesehen wird, daß Zufälle oder andere Gesetze störend auf ihn einwirken können, dann läßt sich das Ganze aus dem Theile mit Sicherheit abnehmen. Ein anderes Verfahren ist geboten, wenn die Sache nicht um solche abstracte und hypothetische Wahrheiten sich handelt. Dieser Fall findet statt, wenn nach dem absoluten Gesetze Gottes geforscht wird, weil in dasselbe kein anderes Gesetz störend sich einmischen kann.

In sehr verschiedenen Richtungen laufen die Gesetze des Weltlaufs, welche wir berücksichtigen müssen, wenn wir das göttliche Gesetz erforschen wollen. Man würde eher geneigt sein einen wirren Kampf streitender Mächte in ihnen zu sehen als eine in Ordnung sich vollziehende Entwicklung. So haben den Weltlauf die betrachtet, welche in ihm die Reiche des Lichts und der Finsterniß in Streit sahen. Wollten sie aus ihm das göttliche Gesetz entnehmen, so mußten sie von den Werken der Finsterniß absehen und nur in den Gesetzen des Lichtreichs die Offenbarungen des göttlichen Willens aufsuchen. Die Berechnungen der Zukunft würden dabei zu kurz kommen; ein solcher abstracter Maßstab genügt nicht. Man hat annehmen müssen, daß

auch im Reiche der Finsterniß der Wille Gottes geschieht. Das ist der absolute Wille, aber nicht der Wille oder das Gesetz, nach welchem wir das Böse beurtheilen, wenn wir es für etwas Gesetzwidriges erklären. Nur dem offenbaren Willen Gottes also ist das Böse zuwider. Im Reiche der Finsterniß geschieh der Wille Gottes auch; aber in ihm ist er uns verborgen; seinen Sinn sich aufklären zu sehen müssen wir von der Zukunft erwarten. Im Allgemeinen unterscheiden wir zwei Gesetze entgegengesetzter Richtung in der Bewegung unseres sittlichen Lebens, das eine, welches uns der Hingabe an die allgemeine bestehende Ordnung unterwirft, das andere, welches uns die Bewahrung unserer Selbständigkeit und sittlichen Freiheit gebietet; bisher ist es uns nicht gelungen sie zu einigen; die Zukunft soll uns den göttlichen Willen offenbaren, welcher ihren Streit in einem gemeinsamen Zwecke schlichtet. Die Wege ihrer Einigung sind uns noch verborgen; in ihnen wird der absolute göttliche Wille sich uns offenbaren. Wenn wir annehmen wollten, wir dürften nach den bisherigen Offenbarungen alle Zukunft mit ihren Einzelheiten beurtheilen, so würde uns der kleinste Theil des sittlichen Reiches nur von der einen Seite gesehen für das Ganze gelten.

Wer ausschließlich für das Positive streitet, wird freilich von dem verborgenen Willen Gottes nichts wissen wollen. Er hält sich schlechthin an die Erfahrung des bisher Geschehenen, welche ihm alles hinreichend offenbart zu haben scheint. Sie aber zu benutzen hat er eben hierdurch aufgegeben; denn der Nutzen liegt in der Zukunft. Folgerichtig ist dies nicht durchzuführen, weil wir alle die Vergangenheit für die Zukunft zu gebrauchen suchen müssen. Diese vertritt der verborgene Wille Gottes und damit auch zugleich das Verständniß der Vergangenheit, welches aus ihren Beziehungen zur Zukunft zu ziehen ist. Auch die Freunde des positiven Gesetzes werden es nicht ver-

stehen können, wenn sie es nicht in seinem Verhältniß zu dem noch nicht Erschienenen deuten. Für die Zukunft stellt es Gebote, über sie will es uns Auskunft geben. Aber nur eine unvollständige Auskunft kann es uns über sie bieten, weil die Zukunft unserm Bewußtsein nicht gegenwärtig sein kann. Vom Glauben und Ahnen sollen wir zum Wissen gelangen; daher ist keine Offenbarung abgeschlossen, jede hält noch vieles im Verborgenen und erwartet von der Zukunft eine vollkommnere Offenbarung. Erst der offenbare und der verborgene Wille Gottes soll alles an den Tag bringen, was im sittlichen Reiche zur Wirklichkeit zu kommen vom absoluten Willen Gottes beschlossen ist. Der offenbare und der verborgene Wille Gottes, beide in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander, sollen sich ergänzen zu seinem absoluten Willen. In diesem haben wir das Ideal des sittlichen Reiches zu sehen, wie es aus dem Reiche der Natur hervorzugehen bestimmt ist. Ohne diesen idealen Maßstab würde sich nichts Sittliches ermessen lassen. Daher müssen wir seiner gedenken bei unsern sittlichen Urtheilen, und nur unsere Ueberlegung über das, was von ihm offenbar und was verborgen ist, kann uns Auskunft geben über den wahren Werth unserer sittlichen Urtheile.

22. Folgerungen aus diesem Unterschiede für das sittliche Urtheil.

Wenn wir unsern Gedanken absolute Wahrheit zuschreiben möchten, muß uns der Gedanke an das transcendentale Wesen Gottes Zweifel einflößen. Die absolute Wahrheit ist Gott und

seinen Gedanken kommt absolute Wahrheit zu. So wahr dies ist, so gewiß ist es, daß die Erkenntniß der absoluten Wahrheit ein Ideal für uns bleibt. Denken wie Gott möchten wir wohl; aber um wie er zu denken, müßten wir wie er sein, unwandelbare und unerschütterliche Wahrheit. Unsere Gedanken gleichen unserm Sein; sie sind auf dem Wege, halb geworden, halb im Schwinden begriffen, schwankend und kaum haltbar. Könnten wir nur sagen, daß wir auf richtigem Wege wären! Aber auch dies wird uns zweifelhaft, wenn wir unsere Irrthümer und das Böse bedenken. Wir müssen bescheiden sein in unsern Urtheilen. Sie mögen etwas von der Wahrheit treffen, aber die volle Wahrheit besitzen sie nicht. Die richtigen Wege zu ihr suchen wir, aber den Weg, welchen wir uns geführt sehen, haben wir nicht für den einzig möglichen zu halten. Der Mathematiker rühmt sich seiner sicheren Methode, der Empiriker beruft sich auf die sichere Autorität der sinnlichen Erkenntniß; sie sollen aber beide eingestehen, daß ihre Methoden nicht ausreichen für alles und das Ganze der Wissenschaft; dasselbe hat der Theologe und der Philosoph zu bekennen. Die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit wird nur durch die gemeinschaftliche Arbeit vieler Wissenschaften und vieler Menschen gewonnen, und niemand kann sagen, daß er nicht die Hülfe anderer Menschen und anderer Fächer und Methoden bedürfe. Jede Wissenschaft wird einseitig und verführt zum Irrthum, welche nur ihre Methode und ihr Ziel anerkennen will; keine soll sich zur Herrin über die andern aufschwingen wollen, denn sie soll allen ihre Dienste leisten. Das hat man der Theologie zu sagen, welche wohl den letzten Zweck aller Forschung von vornherein am offensten ausspricht, der man aber doch bemerklich machen muß, daß man noch andere Wege gehen muß, um zu ihm zu gelangen, als die von ihr eingeschlagenen in der Untersuchung einer kleinen Zahl positiver Offenbarungen. Auch der Philosophie hat man das zu sagen und

jeder Wissenschaft, die in ihrem Gebiete frei schalten mag, aber sich auch den Geboten des allgemeinen Zweckes aller Wissenschaften fügen soll.

Die Mängel unserer Gedanken zeigen sich in der Beurtheilung unseres Lebens. Wir sollen es abschätzen nach seinem absoluten sittlichen Werth; dazu müssen wir fragen, wie seine Leistungen zum Willen Gottes sich verhalten. Aber den absoluten Willen Gottes kennen wir nicht in dem Maße, in welchem es zu diesem Zwecke nöthig wäre; nur eine abstracte Erkenntniß haben wir von ihm und eine Ahnung seines Gehalts, welche uns aufgegangen ist in unserer bisherigen Erfahrung vom Laufe der Welt. In ihm hat sich der Wille Gottes kund gegeben; aber nur zum kleinsten Theil und in Zeichen, welche wir selten und nur wenig verstehen. Was wir davon zu verstehen glauben, nennen wir den offenbaren Willen Gottes; er ist der einzige Maßstab, dessen wir mächtig sind zur Abschätzung des sittlichen Lebens. Ihn zu gebrauchen dürfen wir nicht zögern, obwohl wir uns sagen müssen, daß dies mangelhaft ist wie alle Mittel unserer Wissenschaften. Dies zu bekennen mahnt jede kritische Ueberlegung unserer Gedanken, besonders aber die Menge der Thatsachen, von welchen wir uns eingestehen müssen, daß wir in ihnen den Willen Gottes nicht zu erkennen vermögen, obwohl sie gewiß mit seinem Willen geschehen sind. Unter ihnen sind die auffallendsten die, welche wir mit dem Namen des Bösen belegen.

Von den Thatsachen, in welchen wir Erscheinungen des menschlichen Willens erkennen, unterscheiden wir solche, welche uns Zeichen eines guten, und andere, welche uns Zeichen eines bösen Willens sind. Der gute Wille ist dem Willen Gottes gehorsam, der böse übertritt das Gesetz Gottes. Da nun aber nichts geschehen kann ohne den absoluten göttlichen Willen, kann auch kein menschlicher Wille das absolute göttliche Gesetz Gottes

übertreten. Wenn wir daher jene Unterscheidung zulassen zwischen dem guten und dem bösen Willen der Menschen, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß der letztere zwar dem absoluten Willen Gottes Gehorsam leistet, aber das offenbare Gesetz Gottes übertritt. In dem uns verborgenen Willen Gottes muß es doch beschlossen sein, daß die böse That geschehe. Das meinen die, welche sagen, Gott habe das Böse zugelassen, obwohl wir nicht begreifen, wie es mit der sittlichen Ordnung der Welt bestehen könne. Wenn wir von einem Zulassen, nicht von einem Wollen Gottes reden, so bekennen wir damit nur unsere Unwissenheit über die Fügungen Gottes und seinen absoluten Willen. Daher reden wir von den Geheimnissen Gottes und von der Unerforschlichkeit seiner Pläne; sie weisen uns auf den verborgenen Willen Gottes hin, welcher sein offenbares Gesetz zum absoluten ergänzen soll. Es ist uns das tiefste seiner Geheimnisse, wie er das Böse zum Mittel für das Gute zu gebrauchen weiß. Daher können wir auch die Sünde nur als die Uebertretung des offenbaren göttlichen Gesetzes ansehen.

Wir erinnern uns daran, daß wir das Böse als das schwierigste Problem wissenschaftlicher Untersuchung haben ansehen müssen. Für den gegenwärtigen Standpunkt unserer Erkenntniß bleibt es ein Räthsel, welches nur zu weiterer Forschung antreiben soll. Lösen können wir es nur im Allgemeinen, indem wir auf unsere allgemeine Unwissenheit verweisen, auf das Undurchdringliche der Zukunft, auf das Transcendentale im Begriff Gottes, auf seinen verborgenen Willen, den zu offenbaren er sich vorbehalten hat. In seiner besondern Wirklichkeit bleibt es unerklärt; es ist aber nicht unerklärbar; denn jeder Schritt in die Zukunft eröffnet uns einen neuen Blick in die Geheimnisse Gottes. Schon jetzt können wir sehen und erfahren, daß die Absichten Gottes mit der sittlichen Welt im Großen und Kleinen sich mehr und mehr enthüllen; die Hoffnung ist uns nicht be-

nommen, daß die verschlungenen und dunkeln Wege Gottes einst völlig sich uns eröffnen werden.

Diese Hoffnung aber wird uns von denen genommen, welche im Bösen die Uebertretung des göttlichen Gesetzes schlechthin sehen. Wenn sie in der fortschreitenden Entwicklung der sittlichen Welt die Erfüllung des absoluten göttlichen Willens erblicken, so bleibt ihnen im bösen Willen der Menschen eine Geschichte zurück, welche dieser Erfüllung unbedingt widerspricht und dennoch der Entwicklung der sittlichen Welt angehört. Worauf soll diese Geschichte zurückgeführt werden? Alles weltliche Geschehen hat seinen Grund in Anlagen oder Kräften, welche Gott verliehen hat. Jede Entwicklung dieser Kräfte ist gut und dem absoluten Willen Gottes gemäß; der böse Wille aber soll ihm zuwider sein; er muß daher als etwas schlechthin Grundloses gedacht werden. Hierdurch wird er unerklärlich. Aus natürlichen Kräften sollen wir ihn nicht erklären, weil er der sittlichen Schätzung unterworfen wird; aus dem Gesetze Gottes, welches den freien Willen leitet, können wir ihn ebenso wenig erklären. Es giebt kein anderes Gesetz, in welchem er der Weltordnung sich erschließen könnte. Er bleibt unerklärbar für jedes weitere Fortschreiten in der Erkenntniß.

Anders stellt der böse Wille sich uns dar nach unserer Unterscheidung. Der Wille Gottes offenbart sich uns in der Entwicklung der Welt, welche nach natürlichen und sittlichen Gesetzen fortschreitet; beide sind aber nur zum Theil uns bekannt; daher können wir auch nur theilweise den Gang des Geschehens erklären, haben jedoch die Aussicht in steigendem Grade zur Einsicht in ihn zu gelangen. Soweit die Erkenntniß beider Gesetze uns offen steht, sollen wir sie zur Beurtheilung der vorliegenden Thatsachen benutzen; daher ist es uns auch geboten den Willen der Menschen nach dem Maße unserer Einsicht zu beurtheilen. Doch mit der Bescheidenheit, welche uns die Be-

schränktheit unserer Erkenntniß zur Pflicht macht. In gleicher Weise ist hierbei das Verborgene im sittlichen wie im natürlichen Gesetze zu berücksichtigen, weil beide unser Leben bestimmen. Unrichtig würden wir uns beurtheilen, wenn wir alles, was wir begehren, nur nach den Forderungen der Sittlichkeit abmessen wollten. Die Grenzen aber zwischen dem, was der Natur und was dem freien Willen zufällt, lassen sich nicht sicher bestimmen, wenn weder die Macht des Naturgesetzes noch das Gebiet des sittlichen Lebens genau bekannt sind. Nach allen Seiten unserer wissenschaftlichen Betrachtung also werden wir zur Bescheidenheit in unserm sittlichen Urtheil ermahnt. Aber aufgeben dürfen wir es doch nicht. Unsere Pflicht ist es, zu urtheilen nach dem Maße unserer Erkenntniß, d. h. in sittlichen Dingen nach dem Maße des uns offenbaren göttlichen Willens. Was diesem entgegen ist, soll von uns für böse erklärt werden.

Nun haben wir aber gesehen, daß der Wille Gottes sich uns offenbart im Gange der Entwicklung des sittlichen Lebens (Nr. 19, S. 207). Das Sittengesetz ist ein Gesetz des Fortschreitens in der Entwicklung des Guten; jedes seiner Gebote fordert die Verwirklichung eines Guten, welches noch nicht dagewesen; nur die Bedingungen, welche es möglich machen, müssen vorher vorhanden sein. Sie geben den Standpunkt ab, von welchem aus der gute Wille vorgehen soll zum Zweck. Ein Ausgangspunkt und ein Endpunkt bestimmen den Gang der Entwicklung und das Sittengesetz bezeichnet die Ordnung des Fortgangs, in welchem das sittliche Subject von dem einen zum andern gelangen soll. Von dieser Ordnung haben wir eine Kenntniß; sie innezuhalten gebietet uns der uns offenbare Wille Gottes; ob sie innegehalten wird von unserm Willen, darüber entscheiden unsere sittlichen Urtheile, welche wir pflichtmäßig, d. h. nach eben dieser Ordnung zu fällen haben. Wir wissen aber, daß sie nicht immer innegehalten wird, und dann wird

der Wille böse genannt, weil wir ihn als das störende Element betrachten; ihm rechnen wir die Störung der Ordnung zu. Solche sittliche Urtheile sollen wir fällen, aber auch dabei uns dessen bewußt bleiben, daß es nur nach dem Maßstabe unseres gegenwärtigen Standpunktes im Gange der Entwicklung gefällt werden kann und soll, daher auch nur eine relative Wahrheit in Anspruch nehmen darf. Das Gegentheil hiervon würde sein, wenn wir das Urtheil über Gutes und Böses für unbedingt abgeschlossen ansähen. Es würde voraussetzen, daß es nicht dem Gange der Entwicklung entspräche, nach der Ordnung des Lebens und der Pflicht der Gegenwart zu urtheilen; es würde eine Ueberhebung unseres Denkens über die Grenzen unserer Urtheilsfähigkeit in sich schließen.

An die Beschränkungen unseres sittlichen Urtheils werden wir durch alle diese Ueberlegungen erinnert. Die Störungen im ordnungsmäßigen Verlaufe des sittlichen Lebens und in seinen Fortschritten gehen nicht allein vom persönlichen Willen aus; in einem noch höhern Grade werden sie von der Natur und von den Unordnungen der sittlichen Gesellschaft der Menschen bewirkt. Sie bringen vieles in unser Leben, was wir zum Theil als reine Zufälligkeit betrachten müssen, weil wir keine gesetzmäßige Folge darin wahrnehmen können, zum Theil den periodischen Abschnitten in unserm Leben zuzurechnen haben, in welchen wir mit dem Allgemeinen durch Natur und natürliche Gemeinschaft mit andern Menschen verbunden sind. Diesen Störungen können wir uns nicht entziehen, unserm eigenen Willen haben wir davon nichts zuzurechnen; wenn darin Uebles ist, so fällt es nur Misverhältnissen in der menschlichen Gesellschaftsordnung zur Last. Aber unser Verhalten zu solchen Störungen ist dem Urtheil über unsern eigenen Willen unterworfen. Wenn wir die Hemmungen, welche von außen in unsern Fortschritten sich uns entgegenstellen, schmerzhaft empfinden, dann kommt es uns

wohl wie eine natürliche Regung vor, daß uns Ungeduld und Unwille ergreift über den Lauf der Dinge, welcher uns abhält das zu thun, was unserer Meinung nach das Beste wäre. Das Kreuz der Welt über ihre Sünden zu tragen ist schwer, und doch im Willen Gottes liegt es, daß wir es über uns nehmen sollen. Jene Ungeduld und jener Unwille sind Sünde. Aber ebenso würde es auch Sünde sein, wenn wir solchen Störungen wichen, ohne zu versuchen, wie weit unsere Kräfte reichten sie in Schranken zu halten. Soweit wir unsern sittlichen Beruf und seine Aufgaben erkannt haben, sollen wir unter allen zufälligen Störungen seiner eingedenk bleiben und ihn uns zum Maßstabe für unsere weitern Bestrebungen sichern. Sehr schwer aber ist es das richtige Maß zu treffen zwischen der Nachgiebigkeit gegen die äußern Anforderungen und dem Festhalten an dem eigenen Willen. Unsere sittlichen Grundsätze sollen wir vertheidigen, aber uns auch nicht halsstarrig zeigen gegen die Mahnungen, welche neue Erfahrungen an uns richten; dazwischen schwanken wir. Wenn wir nun aber auch weitere Belehrungen von der Zukunft über den absoluten Willen Gottes zu erwarten haben, der offenbare Wille Gottes behauptet noch immer seine Gültigkeit und soll nur weitern Belehrungen sich nicht verschließen.

Daher haben wir sagen müssen, daß die Urtheile über das Böse auf den Grenzgebieten der Physik und der Moral liegen (Nr. 8, S. 76). Wenn die letztere uns ihre Gebote stellt, so bleiben sie von den Beschränkungen abhängig, in welchen uns unsere Erfahrung und die Bildung unserer Vernunft hält. Von beiden haben wir neue Offenbarungen des göttlichen Willens zu erwarten. Die Reife unseres sittlichen Urtheils sollen wir uns nicht anmaßen, und in demselben Maße, in welchem wir seine Besserung zu erstreben haben, sollen wir auch auf die Besserung unseres Willens ausgehen. Ohne allgemeine Grundsätze sind wir nicht in der Beurtheilung des Guten und des Bösen, aber

sie sind zu allgemein, als daß sie für alle Fälle passen könnten; sie werden jedoch noch immer von allgemeiner Geltung bleiben, wenn sie auch Ausnahmen für besondere Lagen des Lebens gestatten, in welchen wir nicht nach reiner Vernunft entscheiden können, sondern dem natürlichen Laufe der Dinge uns fügen müssen. Naturgesetz und Sittengesetz bestimmen unser Leben; das Gleichgewicht zwischen beiden sollen wir suchen; beide umfaßt der absolute Wille Gottes; ihn aber kennen wir nur zum Theil; über das, was er fordert, können wir irren; wir können fehlen gegen das, was von ihm offenbar ist. In der Dämmerung unseres Bewußtseins hat das Böse seinen Sitz. Wir sind in ihm verblendet, aber auch nach beiden Seiten zu, nach der Seite unseres Willens und nach der Seite unseres Verstandes. Unser Verstand verurtheilt es nach dem Gesetze des offenbaren göttlichen Willens; vom absoluten Gesetze des göttlichen Willens wird es entschuldigt, aber auch nur entschuldigt, nicht freigesprochen; denn wir werden es büßen müssen in den Strafen, welche ihm folgen.

Diese Gesichtspunkte dienen nicht allein dazu, uns zu erschüttern in unserer unbedingten Sicherheit, mit welcher wir das in der Erfahrung vorliegende Böse zu verdammen pflegen, sondern auch in unserer Meinung über das Vorhandensein des Bösen überhaupt. Sein des Bösen und Urtheil über das Böse werden zugleich der Kritik unterworfen, und an ihr haftet der Zweifel. Anders kann es nicht sein, weil alles Böse auf unserm Urtheil beruht. Das Sein wird erkannt, aber gut oder böse wird es erst dadurch, daß es nach sittlichem Maßstabe beurtheilt wird. Das Böse, haben wir gesehen, ist nicht eine reine Thatsache der Erfahrung (Nr. 3, S. 23). Man hat eingewandt, daß hiernach das Böse für etwas blos Subjectives zu halten wäre; dies beruht aber auf einem, wenn auch nicht ungewöhnlichen, Misbrauch des Unterschiedes zwischen Subjec-

tivem und Objectivem; denn die subjectiven Gedanken und Willensacte sind nicht weniger objectiv vorhanden als die Natur, selbst wenn sie irrig sein sollten. Ganz irrig sollen aber auch unsere Urtheile über das Böse nicht sein; wenn wir sie der Kritik unterwerfen, hegen wir Zweifel an ihrer absoluten Richtigkeit, aber verwerfen sie nicht ganz; das Verhältniß zwischen unserer frühern sittlichen Bildung und unserm gegenwärtigen Willen geben sie ganz richtig an. Beide entsprechen einander nicht, sind nur in einer ungehörigen Verbindung; statt daß uns das Spätere vorwärts bringen und über das Frühere aufklären sollte, bringt es uns zurück und verwirrt uns; das ist der Verlauf im bösen Leben. Unser Urtheil hierüber kann richtig sein, nur umfaßt es nicht das Ganze, sondern erstreckt sich nur über eine Periode des Lebens. Daß eine reifere Beurtheilung derselben wird eintreten können und sollen, wenn sie in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen vorliegt, sollte sich von selbst verstehen; die Kritik will sie einleiten. Nur die praktische Beurtheilung, welche an die Grenzen der bisherigen Erfahrung sich hält, will auf eine solche nicht eingehen. Dem philosophischen Nachdenken leuchtet ein, daß wir das Leben des einzelnen Menschen nur in seinem ganzen Verlauf mit voller Sicherheit beurtheilen können und daß dazu gehört es auch in seinem Zusammenhange mit der ganzen Welt zu fassen. Als ein Glied und Abbild der Welt sollen wir den Menschen und die Verwirklichung seines Wesens in seinem Leben erkennen lernen.

Man hat gefürchtet, der Strenge des Sittengesetzes etwas zu vergeben, wenn man die Sünde nicht als Uebertretung des absoluten göttlichen Gesetzes ansähe. Wir haben schon bemerkt, daß es nicht allein auf Strenge, sondern auch auf Milde des sittlichen Urtheils ankomme. In unserer Theorie jedoch gilt uns die Strenge mehr als die Milde, nur werden wir nicht unterlassen dürfen sie auch gegen unser Urtheil zu üben. Das

Ideal des Erkennens würde das Urtheil nach dem absoluten Gesetze Gottes sein, aber wir müssen uns eingestehen, daß wir es nicht kennen. Die positiven Gebote Gottes liegen uns vor; aber sie sind den Menschen gegeben nach Zeit und Umständen, für ihre Fassungskraft berechnet, weil sie ihnen anders nichts nütze gewesen wären. Die Geschichte hat bewiesen, daß sie zu andern Zeiten anders gedeutet worden sind; sie bedürfen beständig der Ergänzung und der Deutung durch unser Gewissen. Wenn wir streng gegen unser Urtheil sind, so werden wir sagen müssen, daß es der Unfehlbarkeit des göttlichen Urtheils nicht gleichkommt, d. h. nicht nach dem Gebote des absoluten göttlichen Willens urtheilt. Das soll uns nicht abhalten streng nach den bestehenden Gesetzen zu urtheilen. Die Verstöße gegen sie stören die bisher gebilligte Ordnung; wenn sie gestört wird, wird die Rache nicht ausbleiben und die Uebertreter werden ihr Vergehen zu büßen haben, damit die neue mit der alten Ordnung versöhnt werde. Daß beide mit einander vereinbar sind, beweist ihr Zusammensein in derselben Welt, in welcher der absolute Wille Gottes sich vollzieht.

23. Die Folgen des Bösen und seine Strafen.

Wir sagten, die Gesetze des offenbaren göttlichen Willens verurtheilten das Böse, der absolute Wille Gottes entschuldigte es, spräche es aber nicht frei von der Strafe. Es war nicht unsere Absicht, damit eine ganz genaue Formel aufzustellen, wir wollten nur hinweisen auf die enge Verbindung, in welcher wir

im sittlichen Reiche Böses und Strafe uns zu denken hätten. In der Ordnung dieses Reiches wird die Strafe als eine nothwendige Folge der Missethat angesehen, von welcher selbst der Wille Gottes nicht lossprechen könne. Der Sünder muß seine Sünde büßen; nur unter dieser Bedingung kann er wieder in die Ordnung des sittlichen Reiches einrücken. Das Böse läßt sich ohne seine nothwendigen Folgen nicht denken. Darauf haben schon die Lehren über Laster und Erbsünde hingewiesen. Wir werden daher auch den allgemeinen Begriff des Bösen nur unter Berücksichtigung seiner Folgen zum Abschluß bringen können.

Unter den Folgen des Bösen zieht am meisten die Strafe die Aufmerksamkeit auf sich. Wenn man sie aber sich denkt als nothwendige Folge desselben, so erheben sich dagegen doch Bedenken. Der Sünder glaubt meistens sie vermeiden zu können. Dem stimmt die gewöhnliche Meinung bei, wenn sie annimmt, daß Verbrechen dem Auge des Strafgesetzes sich entziehen könnten. Dabei aber denkt man nur an das positive Gesetz und die Menschen, welche über seine Beobachtung wachen; dem göttlichen Gesetze fehlen schärfere Augen nicht. Sollte Gott auf die Uebertretung seines Gesetzes eine Strafe gesetzt haben, so würde der Schuldige ihr als einer nothwendigen Folge seines Vergehens nicht entgehen können. Davon reden die Gemeinplätze, daß niemand seinem Richter sich entziehen, niemand den Strafen seiner Sünden entfliehen könne.

Damit kommen wir aber auch über die vagen Begriffe der Strafe hinweg, welche in den verschiedenen Kreisen des positiven Rechts, der Kirchenlehre, des Erziehungswesens herschen. Sie pflegen bei der Strafe nur an äußere Uebel zu denken und an ein Leiden, welches über den Sünder von außen verhängt wird, von den verschiedenen Kreisen ihrer sittlichen Ordnung, ohne daß es mit der Sünde in nothwendigem Zusammenhang stehen müßte. Die Sittenlehre dehnt den Begriff weiter aus, wenn sie von

Strafen des Gewissens redet. Dabei kommen auch innere Strafen zum Vorschein, und daß sie viel tiefer einschneiden als die äußern können nur die verkennen, welche mehr an das sinnliche als an das sittliche Leben denken. In das letztere rücken die Strafen erst ein, wenn sie auch das Innere ergreifen und der Sünder sich selbst straft. Damit ist das verwandt, was man Buße nennt. Die Kirchenlehre hat zwar zwischen beiden einen großen Unterschied gefunden und die erste dem Recht, die andere der Moral zugewiesen, die Trennung dieser beiden Gebiete haben wir aber nicht billigen können (Nr. 13, S. 143), und wenn die Kirchenlehre der Seelsorge sich zuwendet, dann entgeht ihr auch nicht, daß Strafe und Buße wie Aeußeres und Inneres sich zu einander verhalten und beide als Folgen des Bösen zu betrachten sind. Der Sprachgebrauch schwankt unter beiden Wörtern, und der Versuch der Theologie, ihn technisch festzustellen, kann nicht für entschieden gelungen angesehen werden.

Die Seelsorge legt natürlich das größere Gewicht auf das Innere. Von dieser Seite aus ersieht man auch am leichtesten die nothwendige Verbindung zwischen der Sünde und ihren Folgen. Die nächste Folge des Bösen ist die Schuld; aus dem Stande der Unschuld ist der Sünder in den Stand der Schuld gefallen; das Bewußtsein der Schuld kann ihm nicht ausbleiben; nothwendig schließt es an die Sünde an. Zwar hat man davon gesprochen, das Schuldbewußtsein müßte erst geweckt, das Gewissen geschärft werden, und die Erfahrung zeigt uns, daß diese Arten des Bewußtseins im Rausche der Begierden verdunkelt und unterdrückt werden können; dies erinnert uns aber nur daran, daß sie der Steigerung und Abschwächung fähig sind und wie alle Elemente unseres Lebens ihre Schicksale haben; daß sie aber ganz ausbleiben könnten, wird man damit nicht sagen wollen. Mit dem Schuldbewußtsein ist der Anfang gemacht der innern Strafen oder der Buße, in deren weiterer Entwicklung man hofft,

daß auch die Sinnesänderung und die Entlastung von der Schuld sich einstellen werde. Das Schuldbewußtsein besteht in dem Bewußtsein des innern Streites in der Sünde; er wird ausgekämpft werden im Innern, wenn man zum innern Frieden des beruhigten Gewissens gelangen will. Die Sünde kann nicht gesühnt werden, wenn nicht der Sünder die Zerrüttung des Innern, welche ihn quält, über sich nimmt, reiflich erwägt und die Misverhältnisse unter den Elementen seines Bewußtseins in seiner Besserung ausgleicht.

Man hat diese innern Strafen als die natürlichen Folgen des Bösen angesehen, weil sie seine nächsten Folgen sind; damit soll nicht gesagt sein, daß seine weitern Folgen nicht auch natürlich wären. Die äußern Strafen jedoch hat man für etwas angesehen, was nur durch die Willkür des Gesetzgebers mit dem Bösen in Verbindung gebracht würde und durch dieselbe ebenso auch erlassen werden könnte. Wer die Qualen des innern Unfriedens zu würdigen weiß, durfte auch wohl glauben, das Böse würde hinreichend gebüßt durch die geduldige Unterwerfung unter diese innere Buße. Hierin würden Irrthümer liegen. Nur zunächst stört die Sünde die innere Ordnung und den innern Frieden; sie geht aber auch in der Handlung auf das Aeußere über und hat in ihm ihre natürlichen Folgen in der Störung der äußern Ordnung. An willkürliche Strafen kann man nur denken gegenüber den positiven Gesetzen der Menschen, welche man ihrer Willkür zuschreibt; wenn man den absoluten Willen Gottes als Grund der natürlichen und sittlichen Weltordnung erkannt hat, ordnen sich auch alle Verhältnisse des sittlichen Reichs in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Natur und alle Willkür verschwindet aus diesem Zusammenhang. In den natürlichen Gesetzen der Weltordnung liegen aber auch die äußern Strafen der Sünde. Die gestörte Ordnung rächt sich nothwendig an dem Sünder in der Strafe. Die Natur und die

menschliche Gesellschaft, deren Glieder wir sind, zwingen uns, ihrer Ordnung Genugthuung zu geben, wenn wir sie gestört haben. Sie lassen den Verbrecher von außen büßen, was er nach außen verbrochen hat.

So müssen wir innere und äußere Buße als nothwendige Folgen des Bösen ansehen. Der böse Wille stört die gesetzliche Ordnung in der Entwicklung der Dinge; ihm setzen sich Rückwirkungen im Innern und im Aeußern nothwendig entgegen, und der Zwang, welchen er unter ihnen leidet, giebt die Strafe ab für sein Vergehen. Selbst der absolute Wille Gottes kann von ihr nicht entbinden, weil er das Gesetz für den Weltlauf giebt und erhält.

Bei diesen Betrachtungen über die nothwendigen Folgen des Bösen ist aber auch etwas zur Sprache gekommen, was wir nicht zu diesen nothwendigen Folgen rechnen können. Wir haben auch das Schuldbewußtsein dabei erwähnt und seine weitern Entwicklungen in der Buße und Sinnesänderung. In jeder Entwicklung des Bewußtseins jedoch müssen wir auch einen Act der Freiheit anerkennen und können nicht zugestehen, daß sie etwas schlechthin Nothwendiges, eine Wirkung der allgemeinen Natur sei. Hierin liegt ohne Zweifel der Hauptgrund, weswegen die Theologen die Buße von der Strafe unterschieden haben. Sie konnten nicht zugestehen, daß im Schuldbewußtsein und seiner weitern Entwicklung nichts anderes vor sich ginge als ein natürlicher Proceß in Folge des bösen Willens; sie sehen darin schon den Anfang der Umkehr zum Guten, einen guten Willen, etwas, was den Bann des Bösen durchbricht.

Hiermit treffen wir nun auf die Hauptschwierigkeit in der Abschätzung der Folgen des Bösen. Sie liegen in der Mischung von Freiem und Nothwendigem, von Gutem und Bösem, welche uns in ihnen begegnet. Ohne Zweifel sind die Strafen aller Art Folgen der Sünde; denn ohne sie würden sie gar nicht

vorkommen können; es liegt daher auch etwas Nothwendiges in ihnen, nicht allein ein physisches Uebel, sondern auch etwas Böses, wie das Laster und die Erbsünde, nach dem Satze, daß aus Bösem nur Böses folgen könne; in der Strafe und der Buße sind wir uns bewußt noch unter der Last der Sünde zu leiden. Aber auch sittliche Freiheit bricht in ihnen sich Bahn, wenn sie willig im Schuldbewußtsein übernommen werden, und etwas Gutes, wenn sie zur Entlastung von der Sünde führen sollen. Diese Mischung in ihnen ist uns ebenso schwer zu begreifen wie das Böse selbst, in welchem wir dieselbe Mischung gefunden haben. Das eine Räthsel dient zur Lösung des andern. Mit dem Bösen sind wir schon in das Gebiet des freien sittlichen Lebens eingetreten; wir haben es auf der Grenze zwischen Natur und Vernunft gefunden; ebenso wird es auch mit seinen Folgen sein; Natur und Vernunft werden sich in ihnen theilen; die ersten Versuche im sittlichen Leben werden in ihnen gemacht, andere werden sich an sie anschließen, und wenn das Böse im Bösen nur böse Folgen haben kann, so wird auch das Gute in ihm nur gute Folgen nach sich ziehen können. Wir haben es als die höchste Kunst und Weisheit Gottes angesehen, daß er das Böse zum Mittel für das Gute zu gebrauchen wisse; an diese Kunst erinnert es uns, wenn die Folgen des Bösen auch Gutes mit sich führen, wenn sie im weitern Verfolg des freien Lebens vom guten Willen benutzt werden zur Buße und zur Sinnesänderung. Der Kunst Gottes sollen wir nacheifern; denn das Gute wollen heißt nichts anderes als seinem Willen nachfolgen.

Die Kunst, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, gehört zu der Kunst aus der Natur Vernunft zu ziehen, und diese ist die Aufgabe unseres ganzen sittlichen Lebens. Sie zu lehren in irgend einer allgemeinen Theorie würde ein vergebliches Unternehmen sein; daß sie aber nichts Unmögliches in sich schließe, haben wir

darzuthun. Hierzu gehört es, daß man die Lehre von dem absoluten Unterschiede zwischen Gutem und Bösem aufgebe. Denn schlechthin Böses würde auch nur schlechthin böse Folgen haben können. Die Lehre von der Relativität des Bösen beseitigt diese Schwierigkeit; aber als Schwierigkeit muß sie in ihrem vollen Gewichte anerkannt werden. Der Satz des Grundes und der Folge ist ein allgemeines Gesetz unseres Denkens, welches keine Ausnahme gestattet auf dem Gebiete, für welches es gilt. Was einmal geschehen ist, hat seine nothwendigen Folgen, welche in das Unaufhörliche reichen; diese Folgen müssen ihrem Grunde entsprechen. Diesen Grundsatz hat man auf das Böse angewendet und daraus den Satz entnommen: das Böse muß seine bösen Folgen haben in das Unaufhörliche fort. Zu voreilig hat man gewöhnlich die Richtigkeit dieses Schlusses zugestanden; um sich derselben zu versichern würde erforderlich gewesen sein, daß man zuvor das Böse genauer untersucht und gefragt hätte, ob es dem Gebiete angehöre, für welches der Satz des Grundes und der Folge seine Gültigkeit hat.

Dieses Gebiet ist das Geschehen oder die Entwicklung der Dinge, in welchen der frühere Zustand den Grund für die spätern Erfolge abgiebt. Diesem gehört auch das Böse an, aber doch nicht als eine reine Thatsache, wie wir früher gesehen haben, sondern nur in einem Urtheil über die Thatsachen kommt es zum Vorschein (Nr. 3, S. 23). Die im Geschehen vollzogenen Thatsachen werden nun ihre nothwendigen Folgen haben; aber es frägt sich, ob auch das Urtheil über sie, welches sie zum Bösen stempelt, mit ihnen unauflöslich verbunden bleiben werde. Nicht ohne weitern Beweis würden wir dies zugeben können. Wir kennen die Veränderlichkeit unserer Urtheile; sie hat ihren Grund darin, daß die Thatsachen des Geschehens, die Elemente der Erscheinungen, in sehr verschiedener Weise sich unterscheiden und verbinden lassen. In ihrer Verknüpfung machen wir Ver-

suche und können nicht dafür einstehen, daß sie Bestand haben werden, denn nicht ohne Veränderung ihrer Form gehen sie vom Früheren auf das Spätere über. Daher, was vom frühern Grunde auf die spätere Folge sich überträgt, haben wir zu beschränken auf die Elemente des Geschehens und auf die festen Verbindungen, welche unter ihnen erreicht werden mögen. Die veränderlichen Verbindungen dagegen, welche wir in unsern Urtheilen unter den Elementen der Erscheinungen versuchen, dürfen wir nicht zu dem rechnen, was seine unaufhörlichen Folgen haben müßte. Was aus dem Vermögen eines Dinges zur Wirklichkeit gekommen ist, das kann nicht ungeschehen gemacht werden; seine Folgen bleiben in der Wirklichkeit zurück; ein Element, welches im Vermögen lag, ist in die Wirklichkeit eingetreten und bleibt in ihr dem Dinge eigen, wie es nun wirklich ist. Im Fortgang der Entwicklung soll es sich verbinden mit andern Elementen, welche sein Wesen mehr und mehr verwirklichen; auch diese Verbindungen müssen bleiben in ihren Folgen, wenn das Wesen des Dinges, sein in ihm angelegtes Vermögen, zu wachsender Verwirklichung kommen soll; dies giebt feste Verbindungen der Elemente, welche nicht ohne ihnen gleichartige Folgen bleiben können. Es kommen aber auch andere Verbindungen in der Erscheinung vor, welche wir zufällige zu nennen pflegen, weil sie nicht im eigenen Wesen des Dinges liegen, über welches unser Urtheil lautet; sie werden auch ihre nothwendigen Folgen haben, weil sie im Zusammenhange des Dinges mit andern Dingen gegründet sind, der auch zur Ordnung der Welt gehört, aber diese Folgen nehmen im Laufe der Dinge eine sehr verschiedene Gestalt an, in welcher man die ursprüngliche Form ihrer Gründe kaum wiedererkennt. Zufällige Verbindungen können wieder aufgelöst werden und kommen oft erst in einer noch unabsehbaren Zukunft durch sehr zusammengesetzte Vermittlungen wieder zur Verbindung der in ihnen enthaltenen Elemente. Es frägt sich

daher, ob das Böse zu den Elementen und wesentlichen oder ob es zu den zufälligen Verbindungen unseres Lebens gehört.

Die Ergebnisse unserer frühern Untersuchungen lassen uns darüber nicht in Zweifel. Kein Element unseres Lebens können wir für sich genommen tadeln; jede That, jeder Entschluß ist eine Entwicklung unserer Anlagen und ist uns daher geboten; das Böse kann also kein Element unseres Lebens sein; wir haben es nur in der Formlosigkeit der in ihm verbundenen Elemente finden können (Nr. 17, S. 182). Sollte nun aber eine solche Formlosigkeit eine feste Verbindung abgeben können? Nur in verworrener Unordnung unter Zufällen haben sich ihre Elemente zusammengefunden, willkürlich haben wir sie zusammengefügt; durch weitere Arbeit in ihnen werden sie sich in eine bessere Form bringen lassen, und dann wird das Urtheil, daß diese Verbindung böse sei, an der neuen Form nicht mehr haften bleiben. So kommen wir zu dem Ergebniß, daß die Folgen des Bösen nicht nothwendig böse bleiben müssen, freilich unter der schon angegebenen Bedingung, daß die freie Kraft des Willens zu ihrer Verarbeitung uns nicht fehle.

Dies setzt voraus, daß im Bösen Elemente stecken, welche ein passendes Material bieten, um aus ihnen das Gute herauszuarbeiten. Seine Elemente sind gut. Sie werden auch ihre guten Folgen haben, und sicherer als die Behauptung, daß Böses nur böse Folgen haben könne, ist der Satz, daß aus Gutem nur Gutes folgen könne. Wir haben die Folgen des Bösen schon hinreichend kennen gelernt, um darin den Beweis zu finden. Auch in der Sünde haben wir unsere Kräfte erprobt; aber nur Streit ist uns daraus hervorgegangen, Streit mit dem eigenen Willen und dem uns bekannten Sittengesetze. In dem Streite unter ihnen ist uns das Bewußtsein von ihrem Unterschied deutlicher geweckt worden und das Bedürfniß, den Streit unter ihnen zu schlichten, schärfer hervorgetreten. Dies spricht sich

im Schuldbewußtsein aus, in welchem wir schon einen Anfang der Buße, der Reue und einen Ansatz zur Besserung sehen. So ziehen wir gute Folgen aus den Elementen des Guten, welche im Bösen liegen; in dieser Arbeit an ihnen sollen wir fortfahren, dann werden wir weiter und weiter zum Bessern gelangen.

Es wird nicht unnütz sein dies noch durch eine Bemerkung zu erläutern, welche unsern Untersuchungen sehr nahe liegt. Das Schuldbewußtsein, welches uns den Anfang aller Besserung bezeichnet, ist ein Act unserer Selbsterkenntniß. Daß es als etwas Gutes angesehen wird, erinnert uns nur daran, daß wir Gutes und Böses nicht allein im praktischen, sondern auch im theoretischen Leben zu suchen haben (Nr. 3, S. 30); denn die Selbsterkenntniß gehört dem letztern an; der Irrthum über den Werth unserer Thaten muß für böse, ihre richtige Schätzung für gut gehalten werden. Ganz allgemein gilt dies von allen Acten unseres theoretischen Lebens. Der Irrthum ist eine Gesetzwidrigkeit und sittlich zu tadeln, die Erkenntniß der Wahrheit verdient Lob, weil sie dem Gesetze gehorsam ist. Der böse Irrthum kann uns als Beispiel dienen, daß Böses auch gute Folgen haben kann. Was man vom Bösen gesagt hat, daß es nur böse Folgen haben könnte, würde auch auf ihn anwendbar sein, und er würde nur zum Bösen und zum Irrthum verleiten können, wenn man nemlich voraussetzte, daß es unausbleiblich wäre, daß aus ihm weiter und weiter gefolgert würde; denn aus falschen Vordersätzen müssen falsche Schlüsse fließen. Aber in den Erfahrungen unseres theoretischen Lebens sind wir daran gewöhnt, das Gegentheil zu erleben. Schärfer werden sie von uns beobachtet und weniger verwickelt sind sie als die Erfahrungen des praktischen Lebens, welche durch viele Zufälligkeiten gekreuzt werden. Da macht sich uns bemerklich, daß die Folgerungen aus dem Irrthum uns nicht gelingen wollen, daß sie auf ihre Strafen stoßen und wir in ihnen nicht hartnäckig fort-

fahren können; wir werden alsdann zur Analyse der Elemente geführt, welche in ihm sich verworren haben, und entdecken in ihnen Wahrheiten, denn ohne Wahrheit ist kein Irrthum. So haben wir oft erfahren, daß der Irrthum zur Entdeckung der Wahrheit geführt hat, wenn er unser Nachdenken weckte. Der Irrthum besteht in willkürlichen, zufälligen Verbindungen, welche keine Dauer haben und in ihren Folgen sich nicht behaupten können. Die Elemente aber in diesen Verbindungen haben ihre nothwendigen Folgen und in andere Verbindungen gebracht erweisen sie sich als ein brauchbares Material für die Erkenntniß der Wahrheit. An diesem Beispiel werden wir entnehmen können, in welcher Weise die Formlosigkeit des Bösen in ihren Folgen in die richtige Form des Guten, welche Dauer verspricht, sich umsetzen läßt.

Aber freilich diese Umwandlung läßt sich nur unter der Voraussetzung vollziehen, daß der freie Wille nicht fehlt, solche Folgen dem Bösen zu entlocken. Wir würden sie nicht hoffen dürfen, wenn wir der Lehre des Determinismus beistimmen müßten, welche das Spätere unbedingt vom Frühern abhängig macht (Nr. 9, S. 91). An Nachwirkungen dieser Lehre kränkeln auch Vorstellungsweisen, welche eine sehr weite Verbreitung gewonnen haben, so daß wir sie nicht ungeprüft lassen dürfen, wenn wir nicht in unsern Untersuchungen über die Folgen und den Begriff des Bösen gestört werden wollen. Sie verdienen überdies unsere Beachtung, weil sie mit andern richtigen Lehren sich versetzt haben, deren Gewicht wir nicht verkennen dürfen. Der Beifall aber, welchen sie gewonnen haben, beruht zum größten Theil auf der Meinung, daß im Bösen ein unauflösliches Element unseres Lebens zu sehen sei. Im Allgemeinen sprechen sie sich in der Lehre aus, daß dem Menschen im Stande der Schuld die Kraft des freien Willens fehle, welche zur Besiegung des Bösen nöthig sein würde.

24. Die Besserung und die göttliche Gnade.

Noch können wir die Welt und unsere eigene Person in ihr nicht für so vollkommen halten, daß wir nicht auf Besserung unserer selbst und unserer Verhältnisse denken sollten. Es würde von einer kaum glaublichen Ueberhebung zeugen, wenn jemand nur auf die letztere, nicht auch auf die erstere bedacht wäre. Aber viele fühlen sich zu schwach um ernstlich für diese ihren Willen aufzubieten. Den Beweis ihrer Schwäche entnehmen sie aus der Beschränktheit ihrer Natur, aus ihrer eigenen Erfahrung und aus der Ueberlieferung über das sittliche Leben, welche ihnen gezeigt haben, daß sie und die Besten doch nicht stark genug waren ihre guten Entschlüsse unter den Lockungen des Bösen ungestört aufrecht zu erhalten. Die Beweise sind stark genug um zu dem Satze zu führen, daß der einzelne Mensch aus eigenen Kräften die Seligkeit nicht erreichen könne. Wer würde gegen ihn etwas einzuwenden haben, wenn er ohne weitere Nebengedanken ausgesprochen würde? Aber von diesen hat manches an ihn sich gehängt, was einer genauen Prüfung bedarf.

Wenn man das Individuum als Glied seiner Art und der ganzen natürlichen und sittlichen Welt betrachtet, so weiß man, daß eine gedeihliche Entwicklung ihm nur unter Hülfe seiner Mitglieder zu Theil werden kann; auch wird daraus geschlossen werden können, daß die Einigung der Glieder von einem höheren Gesetz und einer höheren Macht ausgeht, deren Beihülfe vorausgesetzt werden muß, wenn das Individuum die Befriedigung seines Strebens nach dem Bessern zuversichtlich soll erwarten können. Diese Macht kommt nur dem Schöpfer und Regierer der Welt zu. Von ihm hat jeder Mensch sein Vermögen und seinen Trieb zum Leben; er giebt und erhält sie;

in jedem Augenblicke belebt er und lenkt er das Leben; ohne ihn kann der Mensch nichts wollen und nichts vollbringen; seine Gabe und seine Hülfe ist jedes Guten Anfang und Voraussetzung. Gott ist der transcendentale Grund der Welt, Grund aller Möglichkeit vor aller Wirklichkeit des weltlichen Daseins und Lebens. Daher wird man mit Recht sagen, daß aus eigenen Kräften niemand etwas Gutes hat, denn alle Kräfte sind Gottes Gaben, und wenn ihm andere Dinge mit ihren Kräften Hülfe leisten, so stammt auch diese Hülfe von Gottes Gnaden. Die, welche sagen: „Hilf dir und Gott wird helfen", kehren das richtige Verhältniß um und wissen nicht, was sie reden: Kräfte werden uns eigen nur, wenn wir sie erworben haben, und erworben haben wir sie erst, nachdem Gottes Gnade dazu das Vermögen und den Trieb verliehen hat; der Hülfe von außen, welcher wir nicht weniger dazu bedürfen, werden wir auch nur theilhaftig unter den Fügungen der göttlichen Gnade.

Diese Sätze gelten übrigens ebenso sehr von der Kraft zum Bösen wie von der Kraft zum Guten. Wenn wir hierauf achten, werden wir vorsichtig in ihrer Anwendung werden.

Mit einer kleinen Aenderung des Sprachgebrauchs hat man auch gesagt, nicht allein aus eigenen, sondern auch aus natürlichen Kräften hätte kein Mensch etwas Gutes. Beide Formeln sind in gleicher Bedeutung genommen worden, obwohl sie eines sehr verschiedenen Sinnes fähig sind. Wenn man nach einem sehr gewöhnlichen Gebrauch unter Natur nur die physischen Processe versteht, welche in der Geburt und den periodischen Entwicklungen unseres Lebens mit uns vergehn, so werden wir gegen die neue Formel nichts einzuwenden haben, denn weder das Vermögen noch der Trieb zum Guten kann uns durch äußere Beihülfe gegeben werden; aber unter natürlichen Kräften versteht man auch die uns ursprünglich von Gott verliehenen und angeschaffenen Kräfte, und wenn man diese den eigenen Kräften gleichsetzt, so würde es schwie-

rig sein zu sagen, worin sie sich von den Gnadengaben Gottes unterschieden und was ihnen durch diese zugefügt werden sollte. Man nennt jene natürliche Kräfte des Menschen, weil sie ihm ursprünglich als Bestandtheile seines Wesens beiwohnen; aber mit demselben Rechte würde man sie übernatürliche Gaben nennen, weil sie dem übernatürlichen Grund der Welt verdankt werden. Wie ein verschollener Theolog gesagt hat, von Seiten des Gebers sind sie übernatürlich, von Seiten des Empfängers natürlich. Wenn wir sie uns aneignen sollen, so müssen unsere ursprünglich uns beiwohnenden Kräfte ihnen entsprechen.

Es ist auf diesem Wege eine Zweideutigkeit in das Wort übernatürlich gekommen, welche den Lehren der Theologen nicht eben zur Zierde gereicht. Wenn von dem Menschen gesagt wird, er könnte aus natürlichen Kräften nichts Gutes erwerben, und darunter der Mensch verstanden wird, wie er in der Schöpfung von Gott ausgerüstet worden, so würde das einer Anklage der göttlichen Schöpfung gleichkommen; sie würde, wenn auch nur in Bezug auf den Menschen, als durchaus mangelhaft uns erscheinen müssen. Dies hat man vermeiden müssen. Daher hat selbst Augustinus, der in diesen Lehren die größte Autorität hat, sich dahin erklärt, daß der Mensch aus natürlichen Kräften alles Gute hätte erreichen können, wenn er im Stande der Unschuld geblieben wäre; da er aber zum Bösen sich gewendet hätte, wären ihm seine natürlichen Kräfte verloren gegangen und er könnte nun nur noch durch übernatürliche Gnadengaben zu etwas Gutem gelangen. Diese Lehrweise zeigt deutlich, daß man unter den übernatürlichen Gaben Gottes nicht blos das verstanden wissen will, was im einfachen Sinne des Wortes liegt, sondern gleichsam einen noch höhern Grad des Uebernatürlichen. Man versucht das Absolute zu steigern, über den Gipfel des Uebernatürlichen ein noch Uebernatürlicheres zu setzen. Diese Versuche stehen nicht vereinzelt in der Theologie; dem Unaussprech-

lichen hat man ein Ueberunaussprechliches, Gott einen Uebergott beigegeben.

Noch etwas anderes erhellt aus dieser Lehrweise, daß sie nemlich mit den Lehren vom Bösen in Zusammenhang steht. Die übernatürlichen Kräfte, welche Gott in der Schöpfung dem Menschen verliehen hat, würden genügen, wenn nicht das Böse eingetreten wäre. Es hat die Schöpfung gleichsam verstümmelt, und um sie zu ergänzen mußte Gott neue Gnaden verleihen. Dies hat zu der Lehre von den nachgegebenen Gaben Gottes geführt, welche als die allein übernatürlichen verehrt wurden. Man glaubte die Gnade Gottes zu erhöhen, wenn man ihr die Barmherzigkeit zufügte, welche erst nach der sündigen That eintreten konnte, dem Sünder eine neue Gunst schenkte und eine neue Kraft ihm verliehe zu sittlichen Werken. Sehr menschlich ist das nach dem Maße der menschlichen Uebung in der Verwaltung der Gerechtigkeit gedacht; das Uebernatürliche zieht es zum Natürlichen herab und das Ewige macht es zu einem zeitlichen Vorgang.

Diese Lehre von den nachgegebenen Gaben Gottes läßt sich entschuldigen, aber nur aus der Nothwendigkeit, in welcher wir uns finden, das Ewige in zeitlichen Vorstellungsweisen uns zu veranschaulichen. Regeln der Vorsicht werden ihr dabei zur Seite zu stellen sein, wenn wir nicht das Wahre vom Irrigen überschütten lassen wollen. Uns liegt es zunächst ihren Zusammenhang mit der Lehre vom Bösen zu erörtern.

Zwei Richtungen der Gedanken haben zu ihr geführt; die eine ging von der Meinung aus, daß die Schranken der Geschöpfe und besonders der Menschen ihnen nicht gestatteten in Kraft der ihnen ursprünglich verliehenen Gaben das Schrankenlose, Vollkommene zu erreichen; die andere sah diese Gaben zwar für vollkommen an, weil sie der Vollkommenheit des Gebers entsprechen und daher zur Erreichung des Vollkommenen genügen müßten; daß wir aber in der Sünde uns fänden, war ihr der Beweis, daß

wir in unserem gegenwärtigen Stande nicht mehr die Kraft besäßen von ihr uns frei zu machen. Wenn nun mit einer dieser Ansichten die Ueberzeugung sich verband, daß wir zur sittlichen Vollkommenheit bestimmt wären und nur in ihr Befriedigung und Ruhe finden könnten, dann mußte man seine Hoffnung auf eine neue, den ursprünglichen Gaben hinzugefügte Begnadigung Gottes setzen. In dieser Annahme stimmen beide Richtungen der Gedanken mit einander überein; darin unterscheiden sie sich, daß die eine die Mängel des Menschen für ursprünglich, die andere sie für zeitlich durch die Sünde hinzugetreten sich denkt.

Die erste Ansicht stützt sich auf die Mängel, welche in der Entwicklung der menschlichen Kräfte nicht fehlen können. Indem sie dieselbe nach sittlichem Maßstabe mißt, findet sie in ihr eine Mischung des Guten und des Bösen und betrachtet beide als einfache Elemente unseres Lebens. Als solche würden sie ihre nothwendigen und unaufhörlichen Folgen haben müssen. Das Gute, meint man, kann wachsen; aber auch das Böse mehrt sich nach dem Grundsatze, daß Böses nur böse Folgen haben könne, zu einem rein Guten aber kann es nicht kommen in dem natürlichen Verlauf des Lebens, weil die Schwächen des Menschen nicht aufhören in dem Leben desselben sich bemerklich zu machen und es an Folgen der Sünde und Strafen für sie beständig zu leiden hat. Der bisherigen Erfahrung entspricht diese Ansicht; man wird sich daher über ihre weite Verbreitung nicht wundern können. Sie beruft sich auf die Schwachheit der menschlichen Kräfte; den Beweis für sie hat sie aber nur aus ihrer bisherigen Entwicklung entnommen. Er würde nicht ausreichen, weil jede Kraft in ihrer Entwicklung nur unvollkommen sich beweisen kann und deswegen noch nicht in ihrem Grunde unvollkommen sein muß; der mangelhafte Beweis soll aber ergänzt werden durch die Annahme, daß die Folgen des Bösen nur böse sein könnten, also auch die Entwicklung aller künftigen Zeiten vom Bösen nicht frei

sein würde und daher eine mangelhafte Kraft bezeugen müßte. Genügende Beweiskraft kann man dieser Ansicht nicht beilegen, wenn man nicht rein böse Elemente in unserem Leben annimmt, sondern das Böse nur in gesetzwidrigen Verbindungen findet, welche in weiterer Entwicklung zu gesetzmäßigen Formen sich umgestalten lassen. Ihr stellt sich die Lehre entgegen, daß alle Gaben Gottes vollkommen sind; auch die Kräfte, welche Gott dem Menschen ursprünglich verliehen hat, müssen für genügend gehalten werden zur Erfüllung seiner Bestimmung, welche das Böse ausschließt.

Damit stimmt auch die andere Ansicht überein, welche den Menschen im Stande der Unschuld für fähig ansieht seiner Bestimmung zu genügen aus natürlichen, ihm ursprünglich verliehenen Kräften. Indem sie aber die Mängel des menschlichen Lebens von dem zeitlich hinzugetretenen Bösen herleitete, hat sie die äußerste Härte des Urtheils über das Böse herbeigezogen. Anders konnte es nicht sein. Wenn Augustin lehrte, der Mensch hätte in paradiesischer Unschuld zur Vollkommenheit und zum Genuß des höchsten Gutes gelangen können, so fügte er hinzu, vollkommen wäre er freilich nicht sogleich gewesen, er würde es aber ohne alle Schwierigkeit geworden sein; ihm schienen alle Uebel und Strafen nur Folgen der Sünde. Es ist dies der folgerichtige Gedankengang einer Weltansicht, welche alle Schätzung des Geschehens auf den sittlichen Maßstab zurückführt. Von Gott, der Quelle alles Guten, kommt nur Gutes; alles Uebel kann nur aus dem Abfall von Gott stammen. Auf diesem Wege muß man zum äußersten Abscheu vor dem Bösen kommen. Es wird als der völlige Widerpart des absoluten göttlichen Willens angesehen; es hebt die göttliche Weltordnung auf und alles Schätzenswerthe in der Welt würde zu Grunde gehn, wenn nicht eine neue Kraft zum Guten der Welt nachträglich von der göttlichen Gnade geschenkt würde.

Wir würden dieser nach rein moralischer Abschätzung strebenden Ansicht zuversichtlicher vertrauen können, wenn sie nicht wider Willen ein physisches Moment in sich aufnähme. Ohne Schwierigkeit, meint sie, in leichtester Entwicklung ihrer natürlichen Kräfte würde der schuldlosen Welt das Beste zu Theil geworden sein; aber eine Entwicklung der natürlichen Kräfte sieht sie doch für nothwendig an. Entwicklung aber setzt Hemmung voraus und Hemmung ist ein physisches Uebel. Daher können wir auch nicht annehmen, daß alles Uebel als Strafe für das Böse in die Welt gekommen sei. Eine leichte Entwicklung bleibt noch immer den Beschränkungen durch die Natur unterworfen und setzt einen Mangel an dem Guten voraus, welches durch sie erst erworben werden soll.

Das Unrecht, welches dem Bösen angethan wird, wenn man alles Uebel von ihm herleitet, erregt den Verdacht, daß die Theorie, welche es in sich aufgenommen hat, zu Uebertreibungen geneigt ist, welche nur den Abscheu gegen das Böse steigern sollen. Von einem andern ihrer Hauptzüge wird er verstärkt. Sie ist dazu gekommen zu behaupten, daß es auch alle natürliche Kraft zum Guten uns raube. Das Reich des Bösen hat sie geschildert, als wenn nichts Gutes in ihm wäre, die Heiden als von aller Tugend verlassen; die Klugheit der Bösen, welche uns zum Muster aufgestellt wird, hat sie als Tugend nicht mehr gelten lassen wollen. Sie verstrickt sich damit nur in eine Reihe von Widersprüchen, welche der Erfahrung und der Geschichte Hohn sprechen. Wie, müssen wir fragen, sollen die Gaben, welche uns Gott verliehen hat in der Schöpfung, nicht ewige Gaben sein, Anlagen zum Guten, welche nicht wieder von uns genommen werden können? Wenn wir alle Kraft zum Guten verloren haben, ist auch die Kraft uns abhanden gekommen die übernatürlichen Gaben der göttlichen Gnade in Empfang zu nehmen und uns anzueignen, die Kraft zur Besserung? Was Gott schafft,

ist geschaffen für die Ewigkeit und kann nicht ungeschaffen gemacht werden; keine That der Geschöpfe, am wenigsten die Schwächen der Sünde, hat die Macht seiner Schöpfung auch nur das Kleinste ihres Schmuckes zu rauben. Welche Macht schreibt man der Sünde zu, wenn man ihr zutraut, daß sie die ursprünglichen Gaben Gottes vernichten könnte! Sie wird zu einem Wunder gemacht, zu einem widergöttlichen Wunder, wenn man meint, sie könnte den absoluten Willen Gottes aufheben. Dem Absoluten würde nur das Absolute widerstehen können. Man kommt zum Dualismus, wenn man von der Freiheit des Willens zum Bösen annimmt, daß sie dem absoluten Willen Gottes zuwider handeln und die ursprünglichen Gaben Gottes zum Guten vernichten könnte.

Einen Fehler aber haben wir vornehmlich nicht nur dieser, sondern auch der vorher besprochenen Theorie von den hinzugefügten Gnadengaben vorzuwerfen. Sie stimmen beide darin überein, daß sie das Leben der Person in verschiedene Abschnitte zerfallen lassen, welche nicht in genügender Verbindung mit einander stehn, weil der folgende nicht aus denselben Kräften hervorgeht, welche in dem vorhergehenden wirksam waren; der frühere legt nicht den Grund des spätern, der spätere übernimmt nicht die Folgen des frühern. Die Gnadenwirkungen treten nach dieser Theorie bruchstückweise ohne Zusammenhang und Einheit ein, und ebenso verläuft auch das Leben der Geschöpfe ohne den Zusammenhang der Gründe und der Folgen, welcher die Einheit der persönlichen Entwicklung bewahren könnte. Gott vergiebt die Sünde und verleiht die Gnade, ohne Grund dazu in dem vorhergegangenen Leben des Sünders zu finden. Das ist erträglich, wenn von den ursprünglichen Gaben Gottes die Rede ist, weil ihnen kein Leben vorausgeht; von den nachgegebenen Gnaden Gottes aber hat selbst Augustinus diese Folgerung nicht ziehen mögen; er hat geäußert, für seine Gnadenwahl dürfte Gott tief verborgene Gründe

in der Person des Begnadigten finden. So mag es sein; dieses Zugeständniß beweist uns aber nur, daß diese Theorie die Vorgänge der weltlichen Entwicklung in der Weise uns beschreibt, wie sie der mangelhaften Erkenntniß unserer gegenwärtigen Wissenschaft erscheinen.

Und von diesem Gesichtspunkte aus können wir auch zugestehn, das dieser Theorie eine relative Wahrheit zu Grunde liegt. Daß wir alles Gute nicht aus eigenen, sondern nur aus von Gott verliehenen Kräften gewinnen können, haben wir zugestanden; daß aber diese Kräfte nicht in der Schöpfung uns verliehen seien und in unserer ursprünglichen Natur uns beiwohnen sollten, haben wir ablehnen müssen. Wenn man unter natürlichen Kräften die versteht, welche uns vom Beginn unseres Daseins zugekommen sind, so müssen wir sagen, daß alles, was uns in Wirklichkeit zu eigen werden kann, aus unseren natürlichen Kräften von uns erworben werden muß. Denn es ist ein identischer Satz, daß wir nicht mehr können, als wozu wir das Vermögen haben. Auch wenn man nachgegebene Gaben annimmt, muß man zugestehn, daß uns von Natur das Vermögen sie uns anzueignen beiwohnt. Aber übernatürlich sind alle diese Gaben, welche als natürliche Anlagen uns zugekommen sind, und ihr Inhalt wird uns erst eigen, wenn wir in freier Entwicklung sie uns angeeignet haben; dann bildet die uns verliehene eine von uns erworbene Kraft, eine uns nun eigene Kraft, welche den Grund für weitere Erwerbungen abgiebt. Anzunehmen, daß diese natürlichen Anlagen unvollkommen und der Ergänzung bedürftig sein müßten, das würde heißen der Gnade Gottes Schranken setzen; wenn man sie durch später verliehene Gaben ergänzen läßt, so schließt das die sinnlose Annahme in sich, Gott habe früher nicht gekonnt, was er später konnte. Durch das Eintreten der Sünde ist hierin nichts verändert worden. Sie ist eine aus den natürlichen Anlagen der Geschöpfe hervorgegan-

gene Entwicklung, welche ihre natürlichen Folgen hat, ihre Strafen und Bußen nach sich zieht. Diese sollen getragen und überwunden werden. Wenn man aber sagen wollte, sie ließen sich durch die eigenen Kräfte der Individuen beseitigen, so würde man sich sehr ungenau ausdrücken. Denn im eigentlichen Sinne des Wortes können wir nur das eine uns eigene Kraft nennen, was wir schon in unserm Leben uns angeeignet haben. Hierzu gehört das nicht, was in der Besserung und Ueberwindung der bösen Folgen der Sünde eine neue Kraft uns schaffen soll. Auch abgesehen daher von den Hülfen, welche andere Dinge uns leisten müssen, kommt uns nichts Gutes und keine Besserung aus eigener Kraft; aus dem noch unentwickelten Vermögen müssen alles dies wir ziehen, d. h. aus den von Gott verliehenen Gaben. In jedem Fortschritte unseres sittlichen Lebens wächst eine neue Kraft uns zu, welche auch als eine neue Gabe Gottes uns erscheinen muß. In der Besserung, in der Bekehrung vom Bösen zum Guten bemerken wir dies in mehr als gewöhnlichem Maße, und da mögen wir wohl sagen, diese neue Kraft sei uns ein hervorragender Beweis der Gnade Gottes; sie sei eine neue Gabe Gottes, welche uns im Augenblick verliehen werde, hinzugefügt zu den übrigen Gnadengeschenken unseres früheren Lebens. Hierauf gründet sich der Unterschied, welchen man gemacht hat zwischen den in der Schöpfung verliehenen und den nachgegebenen Gaben der göttlichen Gnade. Vom menschlichen Gesichtspunkte aus erscheinen die letztern verschieden von den erstern, weil jene schon von uns im Besitz ergriffene, diese noch zu erwartende sind.

Die Lehre von den nachgegebenen Gnadenwirkungen Gottes überträgt also nur einen Unterschied auf Gott, welcher für uns nicht geleugnet werden kann. Seine Gaben sind vollkommen und werden in einem ewigen Acte auf einmal verliehen, uns aber kommen sie nur allmälig und in zeitlicher Entwicklung zu Gute. Für die praktische Anwendung auf die Ermahnung zum sittlichen

Leben und zur religiösen Frömmigkeit, wird man sagen können, trüge dieser Unterschied wenig aus, für die Genauigkeit der Theorie ist er jedoch von nicht geringer Bedeutung, weil er Streitigkeiten beseitigt, welche lange und zu wiederholtenmalen die wissenschaftliche Untersuchung verwirrt haben. Für die Untersuchung über die Folgen des Bösen und über die Art, wie sie überwunden werden können, ist sie uns unentbehrlich.

Mit Recht hat man darauf gedrungen, daß wir aus eigenen Kräften uns nicht bessern könnten und daß keine Erlösung für uns zu hoffen wäre von den Folgen des Bösen, wenn wir nicht höhere Hülfe zu erwarten hätten. Denn wir liegen im Streit mit uns selbst, dieser Streit erstreckt sich auf alle Dinge der Welt und würde in das Unaufhörliche sich fortziehn, wenn nicht ein höherer Richterspruch seine Versöhnung bewirkte. Dies ist das Urtheil, welches über die natürlichen, in der Schöpfung verliehenen Anlagen der weltlichen Dinge gefällt werden muß nach Maßgabe der bisherigen Erfahrung. Aus ihm fließt, daß man entweder die Hoffnung auf Erlösung vom Bösen schlechthin aufgeben oder sie auf nachgegebene Gaben stützen muß. Die letztere Annahme setzt sich in Widerspruch mit der Vollkommenheit der göttlichen Gaben und mit der Identität der weltlichen Dinge, welche im stetigen Zusammenhang ihres persönlichen Lebens sich offenbaren muß. Der anderen Annahme können wir uns ebenso wenig ergeben, weil die Vernunft die Erlösung vom Bösen fordert. Daher bleibt nichts anderes übrig, als das Urtheil der Erfahrung über die natürlichen, in der Schöpfung verliehenen Gaben aufzugeben. Dies wird uns nicht schwer werden, wenn wir die Unvollständigkeit der Erfahrungsurtheile bedenken über alles, was im Wesen oder den natürlichen Anlagen lebendiger Dinge liegt. In den Anlagen dieser Dinge ist noch vieles verborgen, was noch nicht zur Erscheinung hat gelangen können. Gegenwärtig hat sich nur der kleinste Theil der in ihnen liegenden

göttlichen Gaben offenbart; bisher sind sie in der Entwicklung gewesen und in ihr haben sie sich im Streit entgegengesetzter Richtungen gezeigt; daraus aber dürfen wir nicht schließen, daß es immer so bleiben werde. Nur soviel läßt sich daraus entnehmen, daß die Kräfte, welche uns bisher eigen geworden sind in der Entwicklung des Lebens, nicht ausreichen den Frieden der Welt zu stiften; andere Kräfte aber schlummern noch in uns, göttliche Gaben, von welchen wir hoffen dürfen, daß sie den Streit des Bösen in Frieden auflösen werden. Wenn sie wirksam zu werden beginnen, dann erscheinen sie uns wie neue Gaben des göttlichen Geistes, die in übernatürlicher Empfängniß erst jetzt uns zuströmen, obwohl sie in nichts übernatürlicher sind, als die natürlichen Kräfte, welche wir ursprünglich empfangen und schon lange in uns entwickelt haben.

Diese Unterscheidung offenbarer und verborgener Kräfte in unseren Anlagen kann nicht verfehlen an unsere frühere Unterscheidung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gesetze Gottes uns zu erinnern. Sie verfolgen beide dasselbe Ziel. Denn in der inneren Entwicklung unserer Kräfte offenbart sich uns das göttliche Gesetz; kein anderes Gebot kann uns Gott geben, als daß wir unsere Kräfte zu unserem Wohle und zum Wohle der Welt entwickeln; daher je vollständiger wir unserer Kraft uns bewußt werden in ihrer Entwicklung und Uebung, um so vollkommener werden wir auch des göttlichen Gesetzes uns bewußt. Das übernatürliche, transcendentale Wesen Gottes kann nur in unserm Innern sich uns offenbaren als der Grund unserer natürlichen Kräfte, die von uns als übernatürliche Gnadengaben Gottes zu denken sind. Der Zweck dieser Unterscheidungen ist nur der Ausdruck des Gedankens, welcher jeder forschenden Untersuchung zu Grunde liegt, wenn sie der absoluten Wahrheit sich zuwendet, daß Gott und die Gaben seiner Gnade uns bekannt sind und auch unbekannt. Erleuchtung und Dunkel-

heit setzen wir voraus und jede Erleuchtung ist eine Erleuchtung über Gott, den Inbegriff aller Wahrheit, aber auch über uns, welche wir diese Wahrheit fassen können. Uebernatürlich ist sie, weil Gott sie verleiht und sie Gottes Güte uns offenbart, aber auch natürlich, weil er das Vermögen zu ihr in unsere Natur gelegt hat und die Natur der Dinge, seiner Geschöpfe, die Geheimnisse seines ewigen Wesens uns offenbart.

Wenn wir uns der Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben Gottes in einem andern als dem angegebenen Sinne entgegensetzen, so geschieht es um den einheitlichen Zusammenhang unseres persönlichen Lebens zu behaupten. Er kann nur bestehn, wenn ihm eine und dieselbe Kraft zu Grunde liegt. Es würde aufgehoben werden, wenn man im Bösen die Uebertretung des absoluten göttlichen Gesetzes zu sehen hätte; denn es würde alsdann nicht aus einer von Gott verliehenen Kraft fließen können, sondern aus einer gottlosen Kraft, für welche wir keine Stelle in der Welt zu finden wissen. Die Annahme einer solchen liegt der Ansicht zu Grunde, daß durch das Böse alle Keime des Guten in den angeschaffenen natürlichen Anlagen erstickt würden. Ihr müssen wir entgegensetzen, daß auch im Bösen die Anknüpfungspunkte für das Gute bewahrt bleiben. Hierauf beruht der Zusammenhang zwischen den sogenannten natürlichen Kräften und den sogenannten übernatürlichen Gaben Gottes. Gott, lehren wir, giebt nicht allein die Kraft sondern erhält sie auch und siegreich läßt er sie emportauchen, wenn sie unter unserer trägen Sorglosigkeit aus unserm Leben verschwunden schien. Mit der Kraft gepaart ist der Trieb. Wenn nun im sündigen Leben eine Kraft zum Guten lange ungeübt geblieben ist, dann halten wir sie für verloren; aber plötzlich erwacht sie uns wieder und der Trieb ergreift uns mit neuer Lust ihr Geltung in unserm Leben zu verschaffen. Ein solcher neuerwachter Trieb erscheint uns wie eine neue Gabe Gottes,

obwohl er nur ein alter Trieb ist, der vom Beginn unseres Daseins in uns verborgen lag, jetzt aber erst Luft gewinnt zum wirksamen Eingreifen in unser Leben. Das sehen wir wie eine von Gott gesandte Begeisterung, wie eine plötzliche Erleuchtung an, und ohne Zweifel ist es eine Gnade Gottes, welche uns jetzt eben zu Theil wird, jetzt eben zum Bewußtsein kommt. Plötzlich erwacht uns dieses Bewußtsein, wie jedes Bewußtsein plötzlich eintritt, wie auch das Bewußtsein überhaupt einst plötzlich angefangen hat. Aber wir würden zu dieser Wahrheit einen Irrthum fügen, wenn wir meinten, die Begnadigung Gottes geschehe ebenso plötzlich und Gott schenke seine Gaben zeitlich, wie wir zeitlich gewahr werden, daß er sie uns verliehen hat. Von Ewigkeit her hat er sie gegeben; er hat sie erhalten bisher und im Laufe der weltlichen Ordnung; alles regierend durch die Triebe, welche er in die lebendigen Dinge gelegt hat, regt er auch unsern Trieb zum Guten an und wird ihn in Ewigkeit anregen bis zur Vollendung der Dinge. Diese seine schaffende Wirksamkeit in der Tiefe der Dinge ist aus einem Guß und fern von der fragmentarischen Oberflächlichkeit, in welcher die Erfahrung uns das Bewußtsein der göttlichen Gaben tropfenweise zumißt.

Wenn uns nun plötzlich das Bewußtsein des göttlichen Triebes aufgeht und der Beweggrund unseres Willens wird, so ist doch diese Weise der Entwicklung keineswegs so zu denken, als wäre der in ihr eintretende Act der Besserung ohne Zusammenhang mit dem früheren Leben. Nur der grelle Abstich zwischen dem frühern und dem spätern Verlauf, zwischen dem frühern Streit und der gegenwärtigen Einigkeit und Ruhe in der gesetzmäßigen Entwicklung könnte uns zu einem solchen Gedanken verleiten. Denn wir haben schon gesehen, daß die Besserung mit den Folgen des Bösen, mit seinen Strafen zusammenhängt. Das Böse würde nicht aus unserm Leben getilgt werden, wenn wir sie nicht bußfertig über uns nähmen. Nur dadurch ist die Besserung

Besserung und Umkehr des Lebens, daß sie an das Schlechte oder weniger Gute sich anschließt und die Entwicklung weiter fortführt von dem Punkte an, wo das frühere Leben sie fallen gelassen hatte. Die Elemente des Guten, welche im Bösen enthalten sind, fordern zu weiterer Ausbildung auf; die Strafen, welche sie treffen, weil sie in Misverhältnissen unter einander sich gegenseitig bestreiten, geben einen Antrieb ab zu weiterer Verarbeitung ihrer Beziehungen, zur Herbeiziehung anderer Elemente, welche eine bessere, gesetzmäßige Ordnung unter ihnen vermitteln können. So werden schlummernde Triebe zum Guten durch das Böse in uns geweckt, aber nur weil etwas Gutes in ihm in verworrener Verborgenheit liegt. Die guten Elemente sind im Bösen im Streit; ein jedes von ihnen will sich behaupten; daß es sich behaupten will, ist nicht das Böse in ihm; nur darin, daß es dies zu erreichen sucht durch Unterdrückung anderer Elemente, liegt das Böse; der Streit unter den zwiespältigen Elementen belehrt aber darüber, daß andere Wege zu ihrer Behauptung gesucht werden müssen durch Aufgebung des Streits, durch ihre Versöhnung unter einander. Hieraus lernen wir erkennen, daß im früheren Leben entferntere Hinweisungen und Vorbereitungen liegen für die Erwerbungen des spätern Lebens und die göttlichen Gaben, welche später deutlich hervortreten, nicht ohne Beistand der Gaben, welche früher uns kund wurden, zur Entwicklung kommen können. Aber zu eigen werden alle guten Gaben uns doch nur durch den neuerwachten Trieb, welcher uns erleuchtet, und durch den freien Willen, welcher ihn als Motiv unseres Lebens sich aneignet. Daher erscheint uns jede Besserung als begründet durch die göttliche Gnade.

25. Die Erlösung vom Bösen und vom Uebel.

Das Verlangen nach Besserung geht auf die Beseitigung des Bösen und seiner Folgen. Das sittliche Wesen fordert sie; es sucht Freiheit; seinem Wesen ist jede Sclaverei zuwider; die Folgen der Sünde, die Leidenschaft, das Laster, die Buße und die Strafe der Sünde halten es in einer solchen Sclaverei; sie soll beseitigt werden, damit der freie Wille seinen Zweck ergreifen könne, das Gute nemlich, das Gute schlechthin, das höchste Gut. Nur in ihm würde die Vernunft ihre Befriedigung finden können; wo sie sich beschränkt sieht, strebt sie über ihre Schranken hinaus. Das höchste Gut muß möglich sein, weil die Vernunft Unmögliches nicht wollen kann. Alle ihre Arbeiten müssen darauf ausgehn es zu verwirklichen, und die Hoffnung es einst verwirklicht zu sehen kann sie nicht aufgeben; sie muß durch den ganzen Verlauf des Lebens ihren Willen beleben; denn ohne diese Hoffnung würde sie nicht den rechten Muth fassen können zur Entwicklung ihrer Selbstständigkeit und würde ihr die Begeisterung fehlen, welche alle Kraft an die Erfüllung des göttlichen Gesetzes setzt. Das Böse soll abgebüßt werden; wir sind bereit alles zu leiden und zu thun, was dazu gehört seiner mächtig zu werden und das Gute zur Herschaft zu bringen ohne alle Störung durch das Böse und seine Folgen.

Die Folgen des Bösen schließen seine Strafen in sich, welche nicht allein in innerlicher Buße, sondern auch in äußern Uebeln abgebüßt werden müssen (Nr. 23, S. 243). Wenn wir daher das höchste Gut in Hoffnung stellen müssen, so haben wir auch die Beseitigung der Uebel zu fordern, welche durch das Böse herbeigeführt werden. Nicht alle Uebel aber sind als Strafe des Bösen anzusehn; sie sind zum Theil natürliche Folgen der perio-

dischen Entwicklung des Lebens, welche nicht ohne Hemmung gedacht werden kann (Nr. 24, S. 257). Doch hat man nicht Unrecht, wenn man meint, diese rein natürlichen Uebel würden leicht überwunden werden ohne das Böse, welches sie erschwert, wenn man unter der Schwierigkeit sie zu überwinden das Gefühl ihrer drückenden Last versteht. Denn dieses tritt erst ein, wenn sich mit ihnen die Hoffnungslosigkeit sie zu überwinden verbindet. Jede natürliche Hemmung ist ein Uebel für die Gegenwart, aber auch eine Erregung unserer Thatkraft für die Zukunft, und wenn wir sie als solche aufnehmen, so erscheint sie uns als eine göttliche Schickung, welche uns zur Entwicklung unserer Kräfte antreibt; dann wird sie auch leicht ertragen und als eine nothwendige Bedingung der sittlichen Fortschritte aufgenommen. Wenn wir dagegen über die Last der Arbeit, welche uns aufgelegt ist, klagen oder murren, ohne dafür zu danken, daß sie unserm Leben seinen wahren Werth und Inhalt schafft, dann werden wir uns der Undankbarkeit und der Sünde beschuldigen müssen und die hieraus erwachsene Schwere der natürlichen Uebel als eine wohlverdiente Strafe zu betrachten haben. Was wir nun von der Strafe sagten, das trifft daher auch diese drückende Last der Uebel; wir haben uns von ihr zu entlasten durch die Buße, durch die Freudigkeit, mit welcher wir unser Kreuz auf uns nehmen in dem Triebe und der Liebe zum Guten, in der Hoffnung auf die Frucht unserer Arbeit. Zur gründlichen Besserung gehört die Beseitigung aller solchen Uebel, welche Folgen des Bösen sind.

Nicht schwer zu ertragen sind also die rein natürlichen Uebel, so lange sie zur Förderung des sittlichen Lebens dienen. Daher hat sich die Frage erhoben, ob sie auch beseitigt werden müßten zur Erreichung des höchsten Guts. Es giebt eine weitverbreitete Denkweise, welche gemeint hat, sie hingen in unauflöslicher Weise mit der Natur der Geschöpfe zusammen und würden sich

daher auch wohl mit dem Verlangen der Vernunft nach dem absolut Guten vereinigen lassen. Wir werden diese Meinung nicht ungeprüft lassen dürfen.

Die Meinung, daß Hemmungen und rein physische Uebel von der Natur der Geschöpfe sich nicht trennen ließen, geht von der Erfahrung aus, welche die lebendigen und selbstständigen Dinge der Welt, namentlich den Menschen, nur in der Entwicklung ihrer Kräfte antrifft. In ihr müssen sie noch an Unentwickeltheit, an Hemmungen und Schwächen leiden; ihre Stärke muß sich aus ihrer Schwäche herausarbeiten; die Mitte des Lebens kann seinem Zwecke nicht gleichkommen. Der Erfahrung daher über das bisherige Leben dürfen wir kein vollständiges Urtheil über die Kräfte und das zum Theil noch verborgene Wesen der Geschöpfe einräumen. Deswegen hat auch die Meinung über die unüberwindlichen Schwächen der Geschöpfe das Bedürfniß gefühlt allgemeine Grundsätze zur Verstärkung ihrer Erfahrungen herbeizuziehn.

Für einen solchen unumstößlichen Grundsatz gilt es, daß einzelne Dinge unter dem Maße des Allgemeinen bleiben und daher mit Mängeln behaftet sein müßten, weil es nicht ausbleiben könnte, daß sie einander gegenseitig beschränkten. Dies wird daraus entnommen, daß ein Körper nothwendig den andern Körper beschränken muß. Wenn wir von Körpern und Dingen redeten, welche nur den Gesetzen des physischen Reiches unterworfen sind, würden wir dem nichts entgegenzusetzen haben; aber wir reden von sittlichen Wesen und von den Gütern, welche sie in der Gemeinschaft ihres Lebens sich erwerben sollen. An verschiedenen Stellen haben wir schon Veranlassung gehabt darauf hinzuweisen, daß sie einem andern Gesetze gehorchen als dem Gesetze gegenseitiger Beschränkung. Die sittlichen Güter theilen sich mit und in ihrer Mittheilung herscht nicht die Regel, welche auf äußere und physische Güter ihre Anwendung findet,

daß der Besitz des einen Subjects die Beraubung des andern ist. Wenn ich mein Geld einem andern gebe, so hört es auf mein Besitz zu sein, das ist wahr; aber falsch ist es, daß die Wissenschaft, welche ich mittheile, dadurch aus meinem Besitz kommt. So ist es mit allen sittlichen Gütern; die Tugend, welche von mir auf andere sich verbreitet, hört nicht auf meine Tugend zu sein; die sittliche Kraft des einen schließt nicht die sittliche Schwäche des andern in sich. Die sittlichen Güter sind Gemeingüter, welche einem jeden in gleichem Maße zu Theil werden können. Jener unumstößliche Grundsatz gilt also nur von den einzelnen Geschöpfen in ihrem natürlichen Dasein und Leben; daß sie in diesem einander beschränken, können wir nicht leugnen, ebenso wenig daß sie den natürlichen Gesetzen unterworfen sind, weil sie aus angeschaffener Natur heraus sich entwickeln müssen. Daraus stammt ihnen aber nur, daß bei ihrem Beginn die physischen Beschränkungen stärker, die sittlichen Güter schwächer sind; auf eine unüberwindliche Schwäche in diesen kann daraus nicht geschlossen werden.

Hiermit haben wir den Hauptpunkt beseitigt, welcher die Meinung unterstützt hat, daß kein Geschöpf das höchste Gut erreichen könne. Doch hat man noch andere Gründe für dieselbe aufgesucht, welche jedoch im Wesentlichen auf denselben Punkt hinauslaufen. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf schien für sie zu sprechen. Man hat gesagt, Gott sei unendlich, alle Geschöpfe dagegen ihrem Wesen nach beschränkt und könnten daher auch nicht der Vollkommenheit des höchsten Guts theilhaftig werden. Die Beschränktheit in ihrem Wesen ergäbe sich daraus, daß sie ein jedes in seinem Begriff von jedem andern unterschieden wären, daher jedem von ihnen etwas anderes zukäme, dessen jedes andere beraubt wäre. Dies ist ausgesprochen worden in der berühmten Formel: jede Bestimmtheit ist eine Verneinung (omnis determinatio est negatio). Sie läßt abnehmen,

in welchem Sinne in diesen Lehren von der Unendlichkeit Gottes geredet wird; man versteht unter ihr nur die Unbestimmtheit, die unbestimmte Ausdehnung im Sein, im Werden, in Raum und Zeit, den Formen der Erscheinung. Dadurch mag sein Begriff veranschaulicht werden, aber nicht erschöpft. Etwas Unbestimmtes haben wir unter Gott nicht zu verstehn, sondern das absolut Bestimmte des Guten, des Wahren und Vollkommenen. Die Unterscheidbarkeit schließt sie nicht aus, welche in der Bestimmtheit des Gegenstandes liegt; den Unterschied Gottes von seinen Geschöpfen soll seine Unendlichkeit nicht beseitigen. Was die Unterschiede der Dinge bezeichnen sollen, ist nur ihre Selbstständigkeit, in welcher ihnen ihr Sein eigen ist. Damit ist ihre Vollkommenheit vereinbar. Das zeigt sich am Gedanken Gottes, welchem in seiner Selbstständigkeit und in seinem Unterschiede von den Geschöpfen alle Vollkommenheit eigen ist. Von den Geschöpfen unterscheidet er sich nur darin, daß er seine Vollkommenheit von sich hat, die Geschöpfe dagegen sie erst von ihm erhalten und sie in dem Fortgange ihres Lebens erwerben sollen. Darin liegt, daß sie ihm ewig beiwohnt; die Geschöpfe zu ihr nur in allmäligem Wachsthum kommen. Von einander unterscheiden sich die Geschöpfe auch nicht durch den Besitz verschiedener Vollkommenheiten, welche Gott unter ihnen vertheilt hätte, sondern nur weil ein jedes von ihnen die vollkommenen Gaben Gottes in seinem eigenen und von jedem andern verschiedenen Leben sich aneignen soll. Denn ein jedes von ihnen muß hierbei von seinem besonderen und beschränkten physischen Standpunkt ausgehn und einen andern Weg zu seinem Ziele verfolgen: nur fortwährend erweitert sich sein Gesichtskreis, bis es zuletzt alles Gute für sich in Beschlag nimmt, welches ihm als Mikrokosmus die vollkommenen Gaben Gottes zugedacht haben. Nichts hindert es die sittlichen Gemeingüter der Welt für sich in Gemeinschaft mit seinen Mitgeschöpfen sich anzueignen.

Es bleibt noch die Annahme zu prüfen, daß mit dem höchsten Gute oder der sittlichen Vollendung das physische Uebel vereinbar sei. Die gewöhnliche Meinung wird sie nicht leicht gewinnen können. Man ist zu ihr nur getrieben worden durch die so eben von uns bestrittene Ueberzeugung, daß unüberwindliche Schwächen in unserer Natur lägen. Mit dem Besitz des höchsten Guts hielt man das nicht für vereinbar, weil man das sittliche Leben nur im Kampfe sich denken konnte mit einem Widerstande, welchen die Natur bieten müßte. Daraus hat sich die Ansicht ergeben, daß die Besserung der sittlichen Wesen nur darin bestehen könnte, daß sie zu der Heiligkeit des Willens gelangten, in welcher sie den ihnen obliegenden Kampf beständig mit Freudigkeit übernähmen, immer in ihm siegreich, aber doch nie mit ihm zu Ende kommend, und dennoch selig in dem Bewußtsein treuer Pflichterfüllung. Dabei liegt der Gedanke zu Grunde, daß die lebendigen Geschöpfe in einem unaufhörlichen Leben und Streben bleiben müßten und an ihnen die Schwäche klebte, daß sie immer der Arbeit bedürften, niemals aber ihr Ziel, den Lohn der Arbeit, erreichen könnten. Der Kampf ist ihr Loos; einer Hydra sehen sie sich gegenüber, welcher der abgeschlagene Kopf sogleich von neuem wächst. Unser Trost über dieses Geschick ist, daß die Arbeit uns leicht wird, wenn wir willig sie übernehmen, im Bewußtsein der Pflichterfüllung, in der Lust und Liebe an der Arbeit.

Diese Ansicht hat die Bedingung nicht im Auge, unter welcher allein, wie vorher gezeigt wurde, ein freudiges Arbeiten an einem Werke möglich ist. Zu ihm gehört, daß Erfolg von der Arbeit zu erwarten ist, der Gewinn eines Ergebnisses, welches das Streben befriedigt. In Zeiten, in welchen man das sittliche Leben vorherschend unter der Form der Pflicht betrachtet, weil es unter ihr am schönsten der Sünde und dem Bösen sich entgegensetzt, kann am leichtesten diese Bedingung vergessen werden.

Denn die Pflicht gedenkt nicht des Lohns. Daher finden wir in unserer Zeit diese Ansicht weit verbreitet, obwohl sie mit der gewöhnlichen Vorstellungsweise wenig übereinstimmt. Wenn Lessing äußerte, daß ihm das Denken und Forschen genügen würde, wenn es ihm auch nicht beschieden sein sollte die Wahrheit zu entdecken, so war dies in diesem Sinne gedacht, im Sinne der unbedingtesten Uneigennützigkeit, der völligen Entsagung auf den Erfolg. Seine Pflicht thun, dem sittlichen Gebote folgen und wenn darüber die Welt unterginge, das ist der Grundsatz dieser Ansicht. Das sittliche Leben gefällt sich selbst; weder auf uns noch auf den Erfolg können und sollen wir rechnen; in das Unendliche spinnt es sich fort, das Unendliche wird es nie erreichen; ohne Ende sollen wir rechtschaffen streben muthiges und freudiges Sinns, die Frucht unseres Strebens sollen wir nicht genießen wollen. Das sind schöne und tapfere Lehren; aber sie sind einseitig und haben die Subjecte über das sittliche Leben vergessen, haben auch die Bedingung nicht im Auge, unter welcher allein Muth und Freudigkeit im Leben bestehen kann. Denn nur wenn Hoffnung auf Erfolg mit dem Streben verbunden ist, können sie uns beiwohnen und nur eine thörige Hoffnung würden wir nähren können, wenn alle unsere Arbeiten nichts dazu beitrügen uns unserem Zwecke zuzuführen. Unser Leben und Streben ist nur ein Mittel zum Zweck; es würde umsonst, ohne Inhalt und Werth sein, wenn es ohne Ende mit den Schwächen unserer Natur zu kämpfen hätte ohne den Zweck des Kampfes, den endlichen Sieg, zu erreichen.

Darin stimmen wir nun mit der gewöhnlichen Meinung überein, daß wir für das sittliche Leben auch seinen Preis fordern, die Erreichung seines Zweckes und damit nicht allein die Besserung vom Bösen, sondern auch die Beseitigung der natürlichen Uebel. Aber die gewöhnliche Meinung beschäftigt sich mehr mit den zunächst liegenden Aufgaben als mit dem letzten Zweck

unseres Lebens; daher gewinnt sie auch nur eine wenig ausreichende Ansicht von den Erfordernissen für das höchste Gut, und nicht ohne Berichtigung werden wir hinnehmen können, was sie über sein Verhältniß zu unserm sittlichen Leben gemuthmaßt hat. Mit der Beobachtung des bisherigen Laufs der Dinge hängt die Lehre von der Unüberwindlichkeit der physischen Schwächen zu eng zusammen, als daß sie durch eine Denkweise überwunden werden könnte, welche von dieser Beobachtung in ihren wesentlichen Punkten sich leiten läßt. Daher haben an die Hoffnungen auf das höchste Gut Meinungen sich angeschlossen, ohne deren Berichtigung wir ihrer nicht froh werden können.

Man hat die Lehre von den unüberwindlichen Schwächen unserer Natur zur Entschuldigung des Bösen gebraucht und gemeint, aus solchen Schwächen müßte es nothwendig fließen und nicht aufhören zu fließen. Dies würde die gründliche Besserung unmöglich machen und das sittliche Urtheil über das Böse beseitigen. Aus den natürlichen Schwächen fließen nur Mängel und Uebel, die freilich im Bösen auch nicht fehlen können, aber doch nicht das Positive im Bösen abgeben; wir haben dies nur herleiten können aus den Stärken, aus der Uebermacht des Willens, welche Maßlosigkeit und Gesetzlosigkeit in die Entwicklungen des Lebens bringt. Durch sie wird die Ordnung des Lebens gestört; die eine Kraft wird durch die andere unterdrückt; daraus geht die Formlosigkeit des Bösen hervor. Sie kann beseitigt werden durch neuerweckte Triebe. Wenn man dagegen seinen Grund in natürlichen Schwächen sucht, kann auch die Erlösung vom Bösen nur durch zugelegte Gaben geschehen, welche die natürlichen Schwächen ergänzen. So hängt die Lehre von den zugelegten Gnadengaben mit der Lehre von den natürlichen Schwächen in der Wurzel zusammen. Erlösung vom Uebel und sittliche Bekehrung zum Guten können nach dieser Meinung nur dadurch zu Stande kommen, daß Gott uns neue Kräfte verleiht, welche

er in der Schöpfung uns nicht verleihen konnte, d. h. daß er uns zu andern Wesen macht. Wir können nicht selig werden, wenn nicht zugleich die physischen mit den sittlichen Schwächen von uns genommen werden; wenn sie in der Schöpfung mit unserem Wesen verbunden wurden, so müssen wir in einer neuen Schöpfung zu andern Geschöpfen gemacht werden, damit uns das höchste Gut nicht entgehe. Wir haben schon bemerkt, daß damit die Identität der Person nicht bestehen kann.

In der gewöhnlichen Meinung hat demungeachtet diese Ansicht sich weit verbreitet und zu weiteren Folgerungen geführt. Es lag in der Natur der Sache, daß man die Besserung als etwas betrachtete, was mehr in unserer Gewalt läge als die Erlösung vom Uebel. Für diese daher schien die besondere Hülfe Gottes am wenigsten entbehrlich. Sie ist daher für eine reine Sache der Gnade angesehen worden. Zwar nicht als ganz unabhängig von unserm Zuthun konnten sie die sich denken, welche sie mit dem sittlichen Leben in Zusammenhang betrachteten; aber sie sehen in ihr doch nur einen Lohn, welcher dem redlichen Arbeiter gegeben würde, aber unabhängig wäre von den Früchten seiner Arbeit. Gott verleiht diesen Lohn, die ewige Seligkeit; er wird nicht erworben, sondern, wenn wir das Unsrige gethan und unsere Pflicht erfüllt haben, wird er uns geschenkt. Es ist dies dieselbe Lehre von den nachgegebenen Gaben, welche wir schon bestritten haben, nur auf ein anderes Gebiet angewendet.

Es mag wohl gestattet sein das sittliche Reich mit Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft zu vergleichen, in welchen Lohn und Strafe vorkommen; aber man muß sich doch hüten Gott einem Gliede der menschlichen Gesellschaft gleich zu setzen. Nur in der bildlichen Weise eines Gleichnisses kann so etwas eine passende Stelle finden. Von den Strafen haben wir schon bemerkt, daß wir sie nicht als willkürlich verhängt ansehen sollen (Nr. 23, S. 241); vom Lohn wird dasselbe gelten. Wir haben

schon gesagt, daß wir die Lehre von den zugelegten Gaben nur bestreiten um den Zusammenhang im göttlichen Reiche zu vertheidigen; wenn er vorausgesetzt werden muß, so ist er im Guten und im Bösen, in Lohn und in Strafe gleichmäßig zu behaupten. Dagegen streiten wir nicht, daß dem Guten sein Lohn folgen müsse wie dem Bösen seine Strafe; was aber von unseren Gegnern angenommen, von uns bestritten wird, ist, daß dem Guten noch mehr folge als seine natürlichen Folgen, ein übergehäuftes Maß des Lohnes. Die Meinung, daß es so sein müßte, wenn uns das höchste Gut der ewigen Seligkeit zugewandt werden sollte, geht nur daraus hervor, daß man das sittliche Reich abgesondert sich denkt von dem natürlichen und Gott, den Schöpfer und Beherrscher beider, in seinem Walten getheilt, so daß er nur eine bald weitere, bald engere Verbindung zwischen beiden vermittle. Wenn es so wäre, so würde es freilich geschehen können, daß den guten Werken noch andere Folgen zugewandt würden, welche nicht im Bereiche ihres Reiches lägen, sondern nur durch einen Beschluß Gottes aus dem natürlichen Reiche ihnen zugefügt würden. Auch diese Ansicht ist theoretisch vertreten worden durch die Systeme des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie; nach allem dem aber, was wir früher erörtert haben, wird es keiner weiteren Auseinandersetzung bedürfen, daß sie Natur und Vernunft in einer Weise auseinanderziehen, welche den Zusammenhang der Welt stört.

Wenn wir Gott als Schöpfer oder ewigen Grund einer Welt und eines Reiches betrachten, welches dazu bestimmt ist, das in ihm liegende Vermögen zur Wirklichkeit zu entwickeln unter dem Walten der ihm eingepflanzten Lebenstriebe, so haben wir uns und alle Geschöpfe beim Beginn des Daseins für schwach, für eine rohe Natur zu halten, welche der ihr verliehenen Kräfte noch nicht mächtig ist. Diese Schwäche kann kein Geschöpf im Anfang seines Lebens verleugnen. Sie verkündet

sich in unserm Leben nach außen, in unsern Verhältnissen zur äußern Natur und muß als ein Uebel von uns empfunden werden, welches wir allmälig überwinden sollen. Das gehört zu den Aufgaben unseres sittlichen Lebens, welches innerlich sich bilden und auch äußerlich seine Macht über die Natur verbreiten soll. Dadurch, daß dies geschieht, schwinden allmälig die uns beengenden Uebel und unser sittliches Leben erndtet hiervon den Lohn. Unsere Schwächen und Uebel müssen sich uns darstellen als so weit reichend, wie die Kräfte der uns bedrängenden Welt reichen, d. h. in das Unbestimmte, Unübersehbare. Sie zu überwinden können wir nur hoffen gestützt auf die unbesiegliche Kraft, welche Gott in uns gelegt hat. Ohne seine Gaben würden wir ohne alle Macht sein und keinen Augenblick bestehen können. Eine solche unbesiegliche Kraft hat er aber auch in die übrigen Dinge der Welt gelegt, und wenn sie mit ihr unseren Zwecken Widerstand leisteten, würden wir unsere Schwäche und unsere Uebel nicht besiegen können. Daher müssen wir annehmen, Gott habe sie nicht zum Widerstand, sondern zur Eintracht mit uns geschaffen; nur unter dieser Voraussetzung gehören sie mit uns einer in ihren Grundlagen einigen Welt an. In ihr liegt aber auch, daß ihre Kräfte und Triebe so angelegt sind, daß ihre Gemeinschaft unter einander ihre gegenseitigen Hemmungen immermehr zu beseitigen und ihre gegenseitigen Förderungen herbeizuführen streben muß. Alles dies ergiebt sich als Folgerung daraus, daß Gott eine in sich einige Welt geschaffen hat und durch die ihr natürlichen Triebe zu regieren nicht aufhört. Wir aber haben nun auch in unserm sittlichen Leben dafür zu sorgen, daß diese Einigkeit der Welt, welche in ihrem Grunde angelegt ist, auch in der Wirklichkeit immermehr sich herausarbeite; nicht ohne unser Zuthun kommt sie zu Stande; wir sollen uns mit der Außenwelt und die Außenwelt soll sich mit uns verständigen lernen; diese Einigkeit ist die Frucht unserer

Arbeit und der Lohn, welchen wir erndten sollen. Nichts gelingt ohne Gott; so auch dies nicht; aber ebenso wenig gelingt es ohne uns; wir sind seine Werkzeuge, aber selbstständige Werkzeuge, welche ihren eigenen Verstand und ihren eigenen Willen haben und mit ihrem eigenen Verstande und ihrem eigenen Willen in die Absichten Gottes eingehen sollen. Von der Vollziehung dieser göttlichen Absichten sehen wir nur wenig; mit dem kleinsten Theile der Welt können wir gegenwärtig uns verständigen; nur in der menschlichen Gesellschaft gelingt uns dies einigermaßen, und in dem sittlichen Verkehr mit ihr können wir auch gewahr werden, daß der Lohn einträchtiger Werke uns nur in Folge unseres guten Willens zufällt.

26. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen.

Durch die heitern Aussichten auf die Erlösung vom Bösen und vom Uebel hat man doch den abschreckenden Blick auf die nie endende Qual des Lasters und der Sünde nicht verscheuchen können. Er heftet sich an den Gedanken, daß alles seine Folgen in das Unaufhörliche haben müsse und das Böse nur schlimme Folgen haben könne. Dieser Gedanke hat von jeher die Gemüther der Menschen beunruhigt und in allen positiven Religionen hat sich daher auch die Meinung eingestellt, welcher man in der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen ihren allgemeinen Ausdruck gegeben hat. Eine so weit verbreitete Meinung gilt den meisten Menschen für einen hinlänglichen Beweis der Wahrheit. Wir haben zwar schon ihren Grundsatz bestritten

(Nr. 23, S. 244 f.); es ist aber zu besorgen, daß dies wenig gegen die Autorität fruchten werde.

Auch die christliche Religion, zu welcher die Völker der neuen Culturperiode sich bekennen, hat sich mit dieser Lehre zu schaffen gemacht, ja sie in ihre öffentlichen Bekenntnisse aufgenommen; doch kann man nicht behaupten, daß sie im Christenthum zu einer unbestrittenen Herschaft gekommen wäre. In der Entwicklung seiner Lehrsätze ist Widerspruch gegen sie erhoben worden, oft nur in persönlichen und vereinzelten Ueberzeugungen, aber auch in sehr entschiedenen Bewegungen, welche nicht den Perioden des ungläubigen Zweifels angehörten, sondern für die Feststellung der christlichen Dogmatik von bleibender Bedeutung waren. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen ist nicht eigenthümlich christliche Lehre, und von den Meinungen der übrigen Religionen ist die christliche nicht so abhängig, daß sie ihrer allgemeinen Uebereinstimmung ohne weiteres sich fügen sollte. Eine jede Religion, nicht allein der Völker, sondern auch der einzelnen Personen, nimmt für sich eine Ausnahmsstellung in Anspruch; in den andern Religionen sieht sie eine Mischung des Glaubens und des Aberglaubens; sich allein hält sie für frei von Aberglauben. Ihr Recht hierzu beruht nur darauf, daß sie des ernsten Strebens nach dieser Freiheit sich bewußt ist, was sie von andern nicht sein kann. Ueber das Maß ihres Rechtes würde sie hierin hinausgehn, wenn sie behaupten wollte, daß sie in irgend einer Zeit wirklich von Aberglauben frei gewesen wäre und nicht nur redlich von ihm sich zu befreien gesucht hätte. Wenn daher das Christenthum die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen in seinem Schoße genährt hat und zeitweilig auch sehr allgemein ihr Glaube unter seinen Bekennern geschenkt worden ist, so ist darin noch kein sicherer Beweis zu sehn, daß sie zu seinem Glauben gehöre. Die Völker der neuen Culturperiode, wie wir meinen, haben ihren Glauben

ernstlich zu reinigen gesucht; aber daß nicht doch noch manches vom Aberglauben älterer Religionen ihnen zurückgeblieben sei, wer dürfte das versichern?

Wir würden zu weit von unserer Aufgabe uns entfernen, wenn wir ausführen wollten, daß nicht alles, was zu den Glaubenslehren der Christen auch in sehr allgemeiner Weise gezählt worden ist, zum Wesen des Christenthums gehöre. Selbst das sonst sehr reizende Unternehmen müssen wir uns versagen: zu zeigen, daß die Geschichte der christlichen Dogmatik zu erkennen giebt, daß der Streit gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen zu den Zeiten am stärksten war, in welchen man die Gründe der wissenschaftlichen Theologie am tiefsten zu legen suchte, und daß er nur beseitigt wurde durch das Bestreben den Grundsätzen der Religion durch ihre Anwendung auf das praktische Leben eine um so weitere, populärere Wirksamkeit zu geben. In diese historischen Untersuchungen können wir nur flüchtige Blicke werfen, welche Störungen unserer philosophischen Sätze von dieser Seite abwenden sollen.

Wir haben zugestanden, daß alle alte Religionen mit dem Gedanken an die Ewigkeit der Höllenstrafen sich getragen oder ihn sogar ausdrücklich ausgesprochen haben und daß auch die christliche Religion ihn nicht ausgeschlossen hat. Dies wird als ein Beleg dafür gelten können, daß es im Interesse der Religion liegt ihn beizubehalten, wenn er auch nur eine bedingte Wahrheit haben sollte. Eine solche ist freilich beträchtlich verschieden von der ewigen Wahrheit, von welcher dieser Gedanke seinem Ausdrucke nach zu handeln scheint; aber der Weise der alten Religionen würde sie entsprechen, welche sich damit begnügt haben das Ewige unter zeitlichen Abbildern anzudeuten. Wir wissen ja, daß auch die christliche Religion dies zu thun sehr häufig nicht verschmäht hat. Aber sie hat auch mehr gethan; sie hat nicht allein zeitliche Güter verheißen, sondern auch

das ewige Heil bedacht. Die Religion der Völker, welche die Wissenschaft am eifrigsten betrieben haben, hat sie nur dadurch werden und bleiben können, daß sie über die zeitlichen Bilder zu Lehren ewiger Wahrheit sich erhob. Daher handelt sie vom ewigen Leben, welches ihr die ewige Seligkeit bedeutet, und verspricht den Gläubigen Erlösung von allem Bösen und allem Uebel, welche im zeitlichen Leben zurückgelassen werden sollen. Sie unterscheidet daher das Ewige wohl von dem Zeitlichen. Hierbei konnte es nicht ausbleiben, daß in der christlichen Religion auch die Frage sich regte, wie mit der ewigen Seligkeit des sittlichen Reichs, welche sie in sichere Aussicht stellte, die ewige Verdammung der Sünden vereinbar sei. In der christlichen Dogmatik, wird man wohl sagen dürfen, ist dieses Problem noch immer in der Schwebe und die Lehrweise wendet sich nur bald mehr der Lehre von den ewigen Höllenstrafen, bald mehr der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge zu.

Der Grund hiervon liegt in der doppelten Richtung, welcher keine positive Religionslehre sich entschlagen kann, sobald sie auch das wissenschaftliche Leben in ihren Bereich zieht und mit der theoretischen Bildung sich zu verständigen sucht. Die populäre Verständigung mit der Gesammtheit der Gläubigen kann sie nicht aufgeben; für die Verständigung aber mit den wissenschaftlich Gebildeten muß sie einen schärfer ausgeprägten technischen Sprachgebrauch suchen. Daß sie eine doppelte Sprache redet, wird man ihr nicht zum Vorwurf machen können, da man es jedem Mathematiker gestatten muß, wenn er mit dem Handwerker sich einläßt. Daß nun im wissenschaftlichen Gebrauch das Wort ewig einen andern Sinn annimmt, als es im gewöhnlichen praktischen Leben hat, läßt sich nicht verkennen. Wenn man in diesem von ewigem Gefängniß und von ewigen Strafen redet, so wird niemand daran Anstoß nehmen; wenn man aber das Wort in streng wissenschaftlichem Sinn deuten

wollte, so würden sich Bedenken einstellen, ob man dergleichen sinnlichen Verhältnissen Ewigkeit beilegen dürfe.

Als nun die Zeit gekommen war, in welcher die christliche Theologie ihre Grundsätze in scharfem Gegensatze gegen die Lehren der heidnischen Philosophen aufzustellen sich genöthigt sah, da wurden auch die Unterschiede zwischen Zeitlichem und Ewigem, Göttlichem und Weltlichem in strengem, wissenschaftlichem Sinn geltend gemacht. Es sind dies die Zeiten gewesen, in welchen der Streit um die Trinitätslehre entbrannte. Er schloß auch andere Streitigkeiten in sich, welche das rechte Verhältniß zwischen Zeitlichem und Ewigem betrafen, indem seine Absichten darauf gingen zu zeigen, daß Gott sein ewiges Wesen in der Zeit offenbart als Schöpfer und Erhalter, als Erlöser und Heiliger aller Dinge, dessen Allmacht allen Geschöpfen durch alle Zeiten gegenwärtig ist und bleibt. In der Richtung dieser Lehren lag es den Gedanken an die Wiederbringung aller Dinge geltend zu machen, und dies haben die Häupter der griechischen Kirchenlehre gethan, aus deren dogmatischen Kämpfen vorzugsweise die Trinitätslehre in ihrer wissenschaftlichen Fassung hervorgegangen ist. Sie ist als charakteristischer Zug der christlichen Religionslehre betrachtet worden, und die, welche sie in diesem Lichte erblicken, werden auch nicht leugnen dürfen, daß die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge mit dem Wesen der christlichen Religion im engsten Zusammenhang steht. Ihr Streit mit der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen hat von den Kirchenvätern, welche für die Trinitätslehre den Kampf unternommen hatten, nicht übersehn werden können.

Der wissenschaftlichen Entwicklung der Religionslehre ist aber auch immer die praktische Erfahrung zur Seite gegangen und in dieser hat die Lehrweise, welche von der Ewigkeit der Höllenstrafen redet, ihre Stelle behauptet. Sie hat sogar die Ueberhand gewonnen, weil die speculative Höhe der theoretischen

Untersuchung den praktischen Bedürfnissen der Zeiten, in welchen das Christenthum sich ausbreitete, weichen mußte, weil überhaupt der öffentlichen Religion die praktischen Bedürfnisse näher liegen als die theoretischen, und in populärer Lehrweise, werden wir wohl zugestehen müssen, wird es auch gestattet bleiben von ewigen Zeiten und von ewigen Strafen zu reden, wenn man sehr lange dauernde, bis zu ihrem Ende uns nicht übersehliche Vorgänge bezeichnen will. Etwas Fehlerhaftes liegt hierin nur, wenn man meint damit einen Ausdruck von wissenschaftlicher Genauigkeit getroffen zu haben und es unternimmt durch hinzutretende Gründe ihm den Schein eines solchen zu geben. Solche Unternehmungen fallen im Wesentlichen mit den Trugschlüssen zusammen, welche aus der Verwechslung des Unbestimmten (indefinitum) in Raum und Zeit mit dem Unendlichen (infinitum), welches Grund des Räumlichen und Zeitlichen ist, gezogen worden sind (Nr. 25, S. 270.)

Daß in der Richtung praktischer Denkweise diese Lehre festgehalten worden ist, wird man auch daraus ersehen können, daß zu ihrer Verstärkung Lehren derselben Richtung ihre Dienste haben leihen müssen. Für die praktische Ermahnung paßt es sich, daß sie ausschließlich auf die Führung des gegenwärtigen irdischen Lebens Rücksicht nimmt. Was über dasselbe hinausliegt, reicht in das Unbestimmte, für uns Unübersehliche. Praktisch ist es dazu aufzufordern augenblicklich sich zu bekehren. Wir können zwar hoffen, daß auch noch eine längere Zeit zur Besserung uns werde gestattet sein, aber der Tod kann auch augenblicklich uns treffen, und was dann uns geschieht können wir nicht wissen. Die praktische Denkweise zieht daher nur das irdische Leben in Betracht und sieht es als die Gnadenzeit an, in welcher die Bekehrung frei steht. Wenn der Tod dies Leben schließt, dann ist diese Zeit vorüber, dann kommt die Ewigkeit, die Nacht, wo niemand wirken kann. Daher droht man mit den ewigen

Strafen, wenn diese Zeit zur Besserung versäumt würde. Von dieser Ansicht ausgehend hat man zu der Folgerung kommen müssen, daß nur ein kleiner Theil der jetzt und bisher lebenden Menschen zur Seligkeit gelangen könne, weil nur ein solcher zum Christenthum sich bekehrt habe, für den größern Theil dagegen nur die Verdammung zu ewigen Strafen übrig bleibe.

Im Sinne praktischer Erfahrungen können wir diesen Gedankengang nicht tadeln. Sie wollen unsere Kräfte auf die vorliegenden Pflichten unseres gegenwärtigen Lebens in der menschlichen Gesellschaft sammeln; das irdische Leben in ihr ist der Schauplatz unserer Pflichten; was darüber hinausliegt, ist Nacht; wir würden in Phantastereien verfallen, wenn wir unsere Pflichten über diesen uns gegenwärtigen Gesichtskreis hinaus aufsuchen wollten. Aber für die Theorie, welche an die Religion sich anschließt, genügt dieser enge Gesichtskreis nicht. Sie weist uns auf künftige Dinge an. Als Nacht, in welcher wir nichts wirken könnten, darf sie das Leben über den Tod hinaus nicht ansehn. Uns werden noch viele Leistungen bevorstehn in der Reinigung und Stärkung unseres eigenen Willens, in der Entwicklung der Kräfte, welche uns angeschaffen sind und in der kurzen Zeit unseres irdischen Lebens nicht haben benutzt werden können, in unserer Einigung mit der Welt nicht weniger als in der Einigung der Welt mit uns. Der Meinung, daß uns dies alles zufallen werde ohne unser Zuthun, dürfen wir uns nicht hingeben. Die göttlichen Gaben, welche wir noch zu erwarten haben, müssen wir in Empfang nehmen und durch eigene sittliche Thätigkeit uns aneignen.

Den praktischen Gesichtspunkt der Lehre von den ewigen Höllenstrafen verräth ihre ganze Haltung. Sie gehört der Abschreckungstheorie an, welche auch in den Theorien über das Strafrecht sich geltend gemacht hat, aber nicht ohne Widerspruch zu erfahren. Leidenschaftliche, grobsinnliche Menschen hat man

nicht anders zügeln zu können geglaubt, als durch die Schrecken grausamer Strafen, welche verstärkt werden müßten durch die Drohung, daß sie kein Ende haben würden. Dies hat das Feuer der Hölle angeschürt, und in den grellsten Farben hat man die Qualen der Verdammten ausgemalt um nichts zu versäumen, was vom Bösen zurückhalten könnte. Dabei hat man nach dem Beispiele der menschlichen Rechtspflege vorherschend an äußere Strafen gedacht; die innerlichen Folgen der Sünde wurden für die Höllenqualen viel weniger in Anspruch genommen. Durch äußere Beweggründe, durch die Affecte der Furcht und des Schreckens, welche sie erregen sollten, suchte man vom Bösen zurückzuscheuchen; nicht die innern Triebe zum Guten wurden in Bewegung gesetzt, nicht durch Liebe zu Gott, sondern durch Furcht vor Gottes strafender Gerechtigkeit dachte man zum Guten zu leiten. Es ist einleuchtend, daß diese Wendung der Lehre den Absichten der Religion nicht entspricht; auf diesem Wege läßt sich Legalität des Handelns, aber nicht fromme Gesinnung erreichen.

Die äußerste Härte dieser Lehrweise kommt aber erst zu Tage, wenn man nach dem Zwecke der ewigen Strafen sich umsieht. Gegen die Abschreckungstheorie hat man im Criminalrecht mit Recht eingeworfen, der Verbrecher sei Mensch und dürfe als solcher nicht zum Mittel zur Besserung anderer herabgewürdigt werden. Dasselbe wird auch der Lehre von den ewigen Strafen entgegenzusetzen sein. Warum werden sie verhängt? Die Sünder sind nur dazu da ein abschreckendes Beispiel zu geben. Der unverlöschliche Charakter, die Würde des Menschen wohnt ihnen nicht bei; darin besteht sie, daß der Mensch Selbstzweck ist; sie haben ihn verloren, denn nur als Abschreckungsmittel sollen sie gebraucht werden. Die Menschheit wird hierdurch in zwei ganz verschiedene Arten getheilt, welche nur trügerisch denselben Namen führen. Die Guten sind wahre Men-

schen, die Bösen nur die Affen, welche den Schein des menschlichen Charakters an sich tragen.

Wir haben hiermit den Hauptpunkt bezeichnet, in welchem unsere Ansicht von der Weltordnung der Lehre von den ewigen Strafen sich widersetzt. Was von der Menschheit gilt, gilt auch von der ganzen Welt. Wir können nicht zugestehn, daß sie in zwei Arten der Geschöpfe sich spaltet, von welchen die eine wahre Dinge, Substanzen und selbstständige Träger der Erscheinungen uns bezeichnete, die andere nur Mittel und Erscheinungen. Das letztere würden wir von allen den sogenannten Dingen zu sagen haben, welche nicht Selbstzweck sind. Gott hat nicht Erscheinungen geschaffen, sondern Wesen, welche aus dem ihnen verliehenen Vermögen die Kraft ziehen in Wechselwirkung mit einander die Erscheinungen hervorzubringen und in ihnen ihre Anlagen zu verwirklichen. Dies würden wir aber von den Bösen nicht sagen können, welche nur dazu bestimmt wären in ihren ewigen Strafen warnende Beispiele abzugeben. Sie würden nur Erscheinungen sein, wenn auch unaufhörlich dauernde Erscheinungen.

Dies Ergebniß ist in der That ausgesprochen worden in einer andern Formel, welche die Sache kaum verhüllt. Man nennt die Verdammten Sklaven der Sünde; Sklaven sind Werkzeuge, und Werkzeuge, soweit sie Werkzeuge sind, sind nur vorübergehende Mittel, Erscheinungen, nicht selbstständige Dinge. Seltsam ist es, wie man in diesen Lehren mit Worten spielt, indem man neben dem streng wissenschaftlichen Ausdruck der populären Lehrweise denselben Werth eines genauen Satzes zu geben sucht. Die Sklaven der Sünde würden unzurechnungsfähig sein, aber dennoch sollen sie der Strafe unterworfen werden von der göttlichen Gerechtigkeit, und wie Kinder ihren Zorn über leblose Gegenstände ergießen, so soll Gott diese dem ewigen Tode Verfallenen die Qualen lebendiger Wesen fühlen lassen.

Wenn wir Menschen anzunehmen hätten, welche nur warnende Beispiele für andere abgeben sollten, so würden wir sie als Mittel zu betrachten haben, welche in demselben Augenblicke aufhören müßten zu sein, in welchem sie ihren Zweck erfüllt hätten. Ihnen alsdann noch Strafen aufzulegen, das würde heißen dem Vergangenen Leben und Empfindung beilegen.

Es giebt nur einen Beweisgrund wissenschaftlicher Art, welcher für die Lehre von den ewigen Strafen beigebracht werden kann. Er beruht auf dem Satze, daß alles Frühere seine bleibenden Folgen haben müsse. Daß er seine Anwendung nicht auf das Böse erstrecken könne, haben wir gezeigt (Nr. 23, S. 246). Darin stimmen auch die Lehren der Religion und besonders der christlichen Religion überein, indem sie die Besserung der Sünder als möglich annehmen und die Erlösung vom Bösen mit allen seinen Folgen uns verheißen. Man verspricht sie allen Gläubigen; aber die Ungläubigen werden ausgenommen von der Lehre, welche sie mit ewigen Strafen bedroht. Wir müssen ihr beistimmen, wenn sie die Vergebung der Sünden von der Besserung abhängig macht. Aber daß sie den Sündern, welche sich bisher nicht bekehrt haben, die Kraft abspricht, sich noch zu bekehren, das ist gegen das Wesen der Geschöpfe, die nicht allein für das irdische Leben, sondern für die Ewigkeit geschaffen sind; das erniedrigt die Geschöpfe zu Erscheinungen. Man widerspricht sich selbst, wenn man solchen Erscheinungen dennoch ewige Strafen auferlegen will, weil Strafen nicht von Erscheinungen, sondern nur von Dingen erduldet werden können.

Auf einem solchen Widerspruch beruht die Lehre von den ewigen Strafen. Der Gedanke an sie setzt einen Widerspruch im Beisatze; denn Strafen können nur im zeitlichen Verlauf geduldet werden. Alle Schilderungen, welche von ihnen versucht werden mögen, setzen den Streit der Kräfte in der Wechselwirkung und das sinnliche Begehren und Empfinden voraus; sie

haben es mit Zeitlichem und nicht mit Ewigem zu thun. Wenn man den positiven Religionen das Recht zugesteht, von ewigen Strafen zu reden und die Mahnung an sie zur Erschütterung verstockter Sünder zu gebrauchen, so steht dies unter der Voraussetzung, daß es erlaubt und geboten sei mit jedermann in einer Sprache zu reden, welche er versteht. Den sinnlich und zeitlich Gesinnten kann man sich nur verständlich machen in sinnlichen Vorstellungsweisen; was man in ihnen ewig nennt, bezeichnet nur Vorgänge langer und unübersehlicher Dauer. Mit Unrecht würden Reden in dieser Weise so gedeutet werden, als sollten sie eine streng wissenschaftliche Lehre begründen. Ein solches Misverständniß kann auch nur denen in den Sinn kommen, welche selbst von sinnlicher Vorstellungsweise nicht so wei sich losgemacht haben, daß sie der Gefahr entrückt sind ewige Wahrheit mit lange dauernder Erscheinung zu verwechseln. Auch Erfahrungen sind zeitliche Mittel und müssen sich zeitlicher Mittel bedienen um auf den Besitz ewiger Güter nur vorzubereiten. Nur die letzteren haben Ewigkeit im wahren und strengen Sinne des Worts in Anspruch zu nehmen. Von ewiger Seligkeit können wir mit vollem Rechte reden, nicht so von ewiger Qual. Nur das Gute und Wahre sind ewig; der Irrthum kann nicht bestehn; das Böse mit seinen Folgen gehört der Vergänglichkeit an; darauf gehen alle unsere Erfahrungen aus es zu beseitigen, und alles, was ihm angehört, kann daher auch nur für etwas Vergängliches angesehn werden.

Wenn wir der Lehre von den ewigen Strafen widersprechen, so geschieht es in der vollen Ueberzeugung, daß sie dem Wesen der christlichen Religion widerspricht und nicht dem wahren Glauben, sondern dem Aberglauben angehört. Die Religion, welche die zeitliche Welt als die Offenbarung des ewigen Gottes betrachtet und den ewigen Feieden verheißt, kann nicht zu-

lassen, daß die Folgen des Bösen und seines Streits ohne Ende fortdauern.

27. Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge.

Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen trägt unzweideutige Spuren des Dualismus an sich. Aelter als er sind freilich wohl die Beweggründe zum Monotheismus; doch unter dem Streit zwischen Gutem und Bösem mußten auch die Irrthümer des Dualismus alsbald sich regen. Die Welt des Menschen gleicht seinem eigenen Herrn. Wenn er vom Streite zwischen Gutem und Bösem zerrissen ist, findet er auch die Welt unter der Herschaft zwiefältiger Götter. Dieser uralte Dualismus hat sich mit den Motiven des Polytheismus versetzt; die Vielgestaltigkeit des Irrthums hat sich an ihm bewährt; in unzähligen Formen ist er immer wieder aufgetreten; auch noch im Aberglauben, der an den Glauben der Christen sich anschloß, hat er seine Reste zurückgelassen. Wie würde man sonst es zu verstehen haben, daß in der Lehre von den ewigen Strafen von einer Herschaft der Sünde über das Reich der Verdammten geredet wird? Die Sünde wird personificirt, eine höllische Macht dem Schöpfer der Welt zur Seite gestellt; sie vermag nicht weniger als dieser; sie stürzt wenigstens ebenso viele Menschen ins Verderben, als Gott retten kann. Man wird es hieraus begreiflich finden, daß der Streit gegen die Lehre von den ewigen Strafen am stärksten auftreten mußte, als die Ueberreste

des Dualismus und Polytheismus, welche aus den Vorstellungsweisen und der Philosophie des Alterthums in die Lehren der Christen übergegangen waren, am lebhaftesten bekämpft wurden. Wir haben schon erwähnt, daß dies in den trinitarischen Streitigkeiten geschah; in ihnen wurde von den Lehrern der orthodoxen griechischen Kirche mit den Lehren von der Trinität zugleich die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge vertheidigt. Die Verbindung beider ist sehr eng; nur nicht immer ist dies anerkannt worden, weil die Bedeutung der Trinitätslehre selbst sehr häufig verdunkelt und in ein unergründliches Geheimniß gehüllt worden ist. Unter der Decke eines solchen konnten sich die Meinungen verbergen, daß die vollkommene Offenbarung Gottes, welche die Trinitätslehre vertheidigte, mit den Ueberresten des Dualismus, daß die Wiederbringung aller Dinge mit der Ewigkeit der Höllenstrafen sich vereinigen ließe.

Die Beweggründe, welche zur Trinitätslehre geführt haben, liegen offen genug vor. Man wollte die Vollkommenheit der göttlichen Offenbarung vertheidigen; man setzte sich den Lehren entgegen, welche einen andern Mittler suchten als Gott, einen andern Schöpfer, Erlöser und Vollender aller Dinge. Wenn der, welcher die Welt schafft, nicht Gott wäre, so würde sich in ihr etwas anderes offenbaren als Gott und seine Offenbarung würde unvollkommen sein; wenn etwas anderes sich einmischte in seine Schöpfung, so würde sie, wie wir früher sagten, an wesentlichen und unheilbaren Schwächen leiden und das Uebel würde nicht aufhören können. Derselbe, welcher die Welt schafft, kann auch allein sie erlösen; zu diesem Werke genügt nur die gleiche Allmacht, welche der geschaffenen Welt die Gabe zur Vollkommenheit verliehen hat; keine geringere Macht wird auch zur Vollendung aller Dinge, zur Heiligung der geschaffenen Welt verlangt, welche in Folge der Erlösung geschehen soll; mit unwiderstehlicher Macht muß die göttliche Gnade des heiligen

Geistes alle Welt regieren, wenn im Laufe der Weltgeschichte die Offenbarung Gottes in seiner vollen Herlichkeit sich vollenden soll. Diese Lehren sind in der That weniger neu, als man sehr häufig geglaubt hat; sie fallen zusammen mit der alten Lehre, welche in der Formel ausgedrückt worden ist, daß Gott Anfang, Mitte und Ende aller Dinge sei. Nur gegen Misverständnisse haben sie diese Formel zu sichern gesucht durch genauere Unterscheidungen. Daher hat man im Streite für die Trinitätslehre den Pantheismus bekämpft, gegen welchen jene Lehre nicht genug zu sichern schien; daher hat man in ihm die Unterschiede scharf hervorgehoben, welche wir nicht aufgeben dürfen, wenn wir Gott erkennen wollen in seiner positiven Offenbarung, in seiner belebenden und erleuchtenden Wirksamkeit, hindurchgehend durch die Geschichte der Welt vom Anfang bis zu Ende, als Schöpfer, Erlöser und Heiliger aller seiner Geschöpfe.

Die Grundsätze, auf welchen die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge beruht, sind einfach wie die Wahrheit. Ein Princip aller Dinge müssen wir suchen, um in ihm den Abschluß aller Gedanken zu finden. Kein anderes Princip darf sich in seine Begründung des Daseins und Lebens der Dinge mischen. Dadurch wird jeder Dualismus ausgeschlossen. Dieses Princip nennen wir Gott den Schöpfer; nur dadurch ist er Schöpfer, daß in ihm der alleinige Grund alles Geschehens liegt, das Vermögen und der Trieb der weltlichen Dinge, welche Gründe aller Erscheinungen werden. Daß dieses Princip alles begründet, darin liegt die Einheit der Welt und die Wechselwirkung unter ihren Gliedern, welche ihre Erscheinungen erklärlich macht. Nur unter diesen Voraussetzungen können wir die Hoffnung der Wissenschaft rechtfertigen, daß kein Rest des Unerklärlichen, kein undurchdringliches Geheimniß einer mystischen Dunkelheit übrig bleiben und der Forschung unübersteigliche

Schranken setzen werde. Dies setzt die Vollkommenheit der göttlichen Offenbarungen in der Welt. Nichts findet sich in ihr, was seine schöpferische Macht nicht verkündete und Zeugniß seiner Vollkommenheit gäbe; ebenso wenig ist eine Schranke abzusehn, welche hindern könnte, daß seine Vollkommenheit nicht ganz in seiner Schöpfung sich zu erkennen gäbe. Daher haben wir von der Entwicklung der von Gott verliehenen Kräfte in der Welt zu erwarten, daß in ihr alles sich kundgeben werde, was jetzt noch im tiefsten Geheimnisse seines verborgenen Grundes ruht. Das ist die Bedeutung der Formel, daß alles, was von einem Princip ausgegangen ist, auch zurückkehren werde in dasselbe Princip. Das einige Princip treibt in die Entwicklung und bringt auch wieder alles zurück zu dem Anfange, von welchem die Entwicklung ausgegangen. Einen Kreislauf, in welchem nichts gewonnen würde, würde man hierin sehen können und haben pantheistische Vorstellungsweisen hierin sehen wollen; aber der Gewinn dieses Vorganges ist denen klar, welche aus der Vergänglichkeit der Erscheinungen nicht auf die Vergänglichkeit der Geschöpfe schließen, sondern die Selbständigkeit der weltlichen Dinge, der Subjecte der Erscheinungen, festhalten und den wahren Gehalt der Weltentwicklung darin finden, daß die zum sittlichen Leben Berufenen in eigener freier That die Absichten Gottes sich aneignen. Die Geschöpfe Gottes sind nicht vorübergehende Erscheinungen, sondern ewige Wesen, wie er selbst ewig ist; durch die Zeit gehen sie nur hindurch, von ihm geleitet; einen ewigen Inhalt giebt er ihrem Leben, indem er ihren Thaten ewige Folgen giebt. Aber von ihm ist ihr wahres Leben erfüllt. Er bringt sie wieder zurück zu ihm, von welchem sie ausgegangen sind; sie offenbaren nur sein Wesen, aber in ihrem eigenen Sein, in der freien Entwicklung ihrer Vernunft, in der geistigen Weise, in welcher allein sie sich ihrer und ihres Schöpfers bewußt sein können.

Man sieht, diese Grundsätze sind einfach; verwickelt wird ihre Auseinandersetzung nur durch die Irrthümer und Zweifel, welche sich in der sinnlichen Vorstellungsweise der Menschen ihr entgegenstellen und welche man nicht unberücksichtigt lassen darf; wenn man ihnen eine ungestörte Anwendung auf die Erfahrungen unseres Lebens sichern will.

Von dem, was hierüber in den trinitarischen Streitigkeiten zur Sprache kam, berühren unsere Untersuchungen über das Böse zunächst nur die Lehre vom heiligen Geist, dem Vollender oder Heiliger der Welt. Die Trinitätslehre kann nicht davon ablassen, daß er allmächtig die Welt beherscht und am Ende aller Dinge allem eine neue, verklärte Gestalt giebt. Daher haben selbst die Lehren, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht aufgeben wollten, doch die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade oder des heiligen Geistes ebenso fest behauptet. Hiermit stimmen auch die Sätze überein, welche wir früher behauptet haben, daß die Triebe, welche Gott in seine Geschöpfe gelegt hat, im Laufe der Weltentwicklung nicht ohne Wirksamkeit bleiben können und alles sich erfüllen muß, wozu sie treiben; denn es wird einleuchten, daß unter dem heiligen Geist der göttliche Trieb, welcher in uns waltet, zu verstehen ist, wenn man nur einigermaßen die symbolischen Ausdrücke der gebräuchlichen Kirchensprache sich zu deuten weiß. Auf derselben Ueberzeugung beruht auch unser Satz, daß wohl das offenbare, aber nicht das verborgene Gesetz Gottes übertreten werden könne. Dieses, das Gesetz des Weltlaufs, hat den Zweck oder die Vollendung der Welt im Auge; es bezeichnet nur den Weg zu diesem letzten Ziele; ihm kann sich nichts entziehn; in ihm vollendet sich die Offenbarung Gottes. Es ist eine Reihe von Lehren, welche alle auf diesen Kern unserer Hoffnungen hinweisen. Auf der Allmacht des gnädigen und heiligen Willens Gottes beruht er; wenn wir ihm nicht vertrauen dürften, würden wir keine Zu-

versicht fassen können weder zu unserm wissenschaftlichen Forschen noch zu unserm sittlichen Handeln.

Der Hoffnung hat sich aber immer die Furcht zur Seite gestellt und den festen Glauben an Gottes Gnade und Offenbarung in der Welt erschüttert. Wenn dieser zu der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge trieb, so schreckte die Furcht vor den Widersachern der Welt und dem Reiche des Bösen und ließ ihre Macht so groß erscheinen, daß selbst die göttliche Gnade gegen ihren bösen Willen nichts vermöchte. Dies geradezu auszusprechen hat man in christlicher Lehrweise zwar nicht gewagt, aber die Lehre von den ewigen Strafen führte zu Seitenangriffen gegen die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, welche von dem Gesichtspunkte der praktischen Ermahnung an verirrte Glieder des sittlichen Reiches ausgingen. Der Theorie konnte dies freilich nicht genügen; für die Zeiten eines heftigen Streits mußten aber solche Angriffe doch von großer Wirkung sein. Eine solche haben sie noch immer; denn die Gegner einer in kirchlichem Ansehn stehenden Lehrweise sind von den Praktikern selten anders behandelt worden als mit unbedingter Verwerfung und in der Hitze eines parteiischen Streits.

Davon zeugen die Seitenangriffe. Gegen die Lehre von den ewigen Strafen hatte man das Mitleiden mit den Sündern und Ketzern zu Hülfe gerufen und vorgestellt, daß die Seligkeit der Begnadigten nicht damit vereinbar sein würde, daß sie ihre Mitmenschen den ewigen Qualen unterworfen sehen müßten; ihr Mitleiden mit ihnen würde den Genuß der Seligkeit vergällen müssen. Auf diesen Gegenbeweis ist vielleicht zu viel Gewicht gelegt worden, da er nur eine Nebensache berührte, welche unter den stärkern Beweggründen der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge nicht für entscheidend angesehn werden konnte. Und doch nicht an unrechter Stelle wurde auf sie gedrungen; im Streite der Parteien legten die milder Gesinnten

auf die Theilnahme Gewicht, welche man auch den irrenden Gegnern, auch den Sündern und auf falschen Wegen Wandelnden nicht versagen dürfe. Diese Milde des Urtheils ist ihnen nicht erwidert worden. Die Vertheidiger der ewigen Strafen kennen keine Schonung der Gegner. Sie haben den Nebenbeweis zum Hauptbeweise gemacht; sie haben die Sache so dargestellt, als ließen sich die Einwürfe gegen die ewigen Strafen hinlänglich daraus widerlegen, daß man das Mitleiden gegen die Verdammten als unberechtigt zurückweise, und den Gründen für dasselbe haben sie nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Was das letztere betrifft, so hat man die Gegner beschuldigt, daß sie von einer falschen Empfindsamkeit, von einer schwächlichen Humanität sich verleiten ließen auf einen Affect des Mitleidens Gewicht zu legen und den von Gott Begnadigten und Beseligten solche Schwächen zuzutrauen, wie wir sie wohl in unserm zeitlichen Leben zu empfinden pflegten. Ihnen sei vielmehr die sittliche Tapferkeit eigen, welche von eigenen Schmerzen sich nicht bewegen lasse und noch weniger über fremde Leiden sich betrüben könne, wenn sie als gerechte Strafe verhängt werden. Solche und ähnliche Gedanken sind in den Satz zusammengefaßt worden, daß nicht allein die Gnade, sondern auch die strafende Gerechtigkeit Gottes in der Welt sich offenbaren müsse und wir beider Offenbarungen uns zu erfreuen hätten.

Schwerlich werden diese Ueberlegungen dazu ausreichen das natürliche Mitleiden mit den Leidenden in seinen Regungen zu unterdrücken. Hierzu sind sie zu abstract. Der Sünder ist strafbar für seine Sünde. Ein schwächliches Mitleiden würde es sein, wenn wir seiner gerechten Strafe ihn entziehen wollten; wir sollen uns freuen, wenn sie ihn ereilt und er sein Vergehen büßt. Aber seine Strafe soll als gerechte Folge seiner Sünde zu seiner Besserung und nicht bloß zum Beispiel und zur Belehrung für andere dienen. Seine Sünde ist nicht

er. Wenn wir über die gerechte Strafe der Sünde uns freuen, bleibt noch immer das Mitleiden mit dem Sünder übrig. Müßten wir daher annehmen, daß die Begnadigten andere Geschöpfe neben sich sähen, welche ewige Strafen zu erdulden hätten, so würde ihre Seligkeit dennoch getrübt werden, nicht dadurch, daß sie gerechte Strafen sich vollstrecken sähen, sondern Sünder erblickten, welche ewig Sünder blieben ohne durch ihre Strafen gebessert zu werden. Dies haben auch die Gegner der ewigen Strafen bedacht. Weit davon entfernt in einem schwächlichen Mitleiden die Sünde ihrer Strafe entziehen zu wollen, haben sie ihr vielmehr die härtesten Strafen zugedacht, aber auch gelehrt, die Strafen der göttlichen Allmacht würden stark genug sein um auch den hartnäckigsten Sünder zur Reue und Besserung zu bewegen. Sie unterscheiden zwischen der abstracten Sünde und dem concreten Geschöpf Gottes. Jene ist eine zeitliche Erscheinung, dieses ein ewiges Wesen; jener werden zeitliche Strafen gerecht sein; wenn ewige Strafen stattfinden sollten, so würden sie nur dieses treffen können und das würden wir nicht für gerecht halten können, wenn ein Geschöpf Gottes als solches zur Strafe bestimmt wäre. Das natürliche Mitleiden wenden wir nicht dem Sünder als solchem und wegen der nothwendigen Folgen seiner Sünde, sondern dem Menschen zu, weil er sündigt und die Folgen seiner Sünde auf sich zieht.

Hiermit treffen wir den Punkt, welcher auch diesem Beweise gegen die Ewigkeit der Strafen seine gerechte Würdigung sichert. In der beschränkten Beziehung auf den Menschen hebt er nur den Gedanken, welchen er vertritt, nicht in genügender Allgemeinheit hervor. Deutlich genug aber verweist er auf die natürliche Einheit des Menschengeschlechts, welches nach der Beschränktheit unserer Erfahrung das ganze uns erkennbare sittliche Reich vertritt. Man beruft sich nur auf das Mitleiden mit den Sündern um darauf zu dringen, daß diesem Reiche kein

Abbruch geschehen dürfe, ohne alle Glieder desselben in Mitleidenschaft zu versetzen. Derselbe Grundsatz, welcher für die Lehre von der Erbsünde geltend gemacht wird (Nr. 14, S. 145), erstreckt sich auch über die letzten Dinge. Kein einzelner Mensch würde sich vollkommen befriedigt sehen können, wenn nicht das ganze sittliche Reich der Menschen befriedigt wäre. Wenn noch Störungen in der menschlichen Gesellschaft vorkommen, so müssen wir an ihnen theilnehmen und sie leidend mitempfinden. Wir haben es für unsere Pflicht anzuerkennen die Arbeit an ihrer Abstellung zu übernehmen nach Kräften, und unter dieser Arbeit können wir das höchste Gut nicht als erreicht ansehn. In der Lehre von den ewigen Strafen sind Versuche hervorgetreten diesen Folgerungen auszuweichen, indem man die Meinung verfocht, daß der ewige Friede, welcher die Seligkeit der Frommen forderte, durch ihre völlige Scheidung von den Bösen hergestellt werden könnte. Dies sind Versuche der Verzweiflung, denn sie heben die Einheit der Welt auf und verdammen die Frommen zu einer Unwissenheit dessen, was außer dem beschränkten Kreise ihres Reiches liegt und worin Gottes Weisheit doch nicht minder sich verkündet.

Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge ist aber von einer solchen Allgemeinheit, daß sie von Meinungen, welche nur auf Theile der Welt sich beziehen, weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Wie wir gesehen haben, geht sie von den Gedanken an Gott und an seine allgemeine Offenbarung in der Welt aus; das allgemeinste Verhältniß zwischen Gott und Welt, zwischen Geschöpf und Schöpfer ist ihr Inhalt; um es rein zu bewahren kann sie nicht zugeben, daß irgend etwas Drittes, etwas Mittleres zwischen beiden sich einschiebe. Der Lauf der weltlichen Entwicklung ist nichts anderes als der Weg von ihrem Grunde zu ihrem Grunde, der sich als ihr Zweck offenbart. Nichts anderes kann sich in ihm offenbaren als seine

Vollkommenheit, seine Güte. Unwiderstehlich ist Gottes Gnade, allgegenwärtig wirkt sie in allen Geschöpfen, das Gute will sie und unweigerlich wird es von allen Dingen, die unter ihrer Herschaft stehen, vollbracht werden. Man hat von einem Zorne Gottes gesprochen, der sich in der Verdammung der Bösen offenbart; als wenn er nicht ein ärgerer Affect sein würde als das Mitleiden, welches man uns verbieten will. Nichts als Güte kann in seinem Wesen sich offenbaren, weil er das Gute und Vollkommene schlechthin ist. Unsere Freiheit ist nicht eine Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem; sie wählt nur unter den Wegen, welche den Geschöpfen von Gott zu Gott eröffnet sind; sie besteht nur in dem willigen Gehorsam, mit welchem wir den Trieben des göttlichen Geistes uns hingeben und sie uns aneignen. Unwiderstehlich führen sie zu Gott, von welchem sie kommen. Strafen verhängen sie über die Verirrten und ihre Strafen sind unwiderstehliche Gnade. Alle Geschöpfe müssen ihnen folgen, weil sie nur dadurch ihre Freiheit haben. Der Sieg des Guten kann nicht ausbleiben, weil alles vom Guten kommt und im Guten seine Kraft hat.

28. Der Begriff des Bösen.

Wir sind nahe an den Schluß unserer Untersuchungen über das Böse angelangt, indem wir auf die letzten Folgen des Bösen unser Auge richteten. Seinen ganzen Umfang übersehen wir nun und es wird möglich sein daraus seinen Inhalt zu bestimmen oder über seinen Begriff zu entscheiden.

Zuletzt hat sich uns ergeben, daß es vergehen soll, so wie es entstanden ist, ohne irgend eine Spur in seinen Folgen zurückzulassen. Weder im Anfange der Welt war es vorhanden; wir haben keine Anlage und keinen Trieb zu ihm in der Schöpfung entdecken können; die Vollkommenheit des Schöpfers schließt eine solche Annahme aus; auch am Ende der Welt soll es überwunden werden von der Allmacht des heiligen Geistes, von den Gnadengaben in den Anlagen und Trieben, welche Gott in seine Geschöpfe gelegt hat, so daß nichts zurückbleibt von ihm. Wenn wir dies zusammennehmen, so können wir es nur zu den Erscheinungen zählen, welche entstehn und vergehn. Alle die entgegenstehenden Annahmen gehören den Resten dualistischer Irrthümer an und sind dem Monotheismus zuwider.

Eine Erscheinung ist das Böse, wenn auch eine sehr lange dauernde Erscheinung. Von der ersten Sünde an hat es sich eingenistet in der Welt und die sittliche Ordnung gestört, bis zur Vollendung der uns verheißenen Erlösung, bis zum Ende des weltlichen Werkes gehen seine Folgen fort; es vererbt sich in ihnen und verwandelt die natürliche Eintracht der Geschöpfe in Haß und gegenseitigen Zwiespalt; es geht durch den Lauf der ganzen Geschichte hindurch, nicht allein der Menschen, sondern der ganzen sittlichen Welt. Aber diese lange Dauer darf uns nicht täuschen; auch eine lange dauernde Erscheinung bleibt eine Erscheinung.

Wir haben hiermit der ersten Pflicht genügt, welche bei der Erklärung eines Begriffes oder einer Vorstellung uns obliegt; der allgemeine Umkreis oder Ort, in welchem der Gegenstand gesucht werden muß, ist hierdurch von uns bestimmt worden, daß wir das Böse für eine Erscheinung erklären. Doch werden wir wohl nicht unterlassen dürfen uns etwas genauer über den Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen zu unterrichten, wenn wir dieser ersten und leichtesten Obliegenheit für

die Begriffserklärung ihren Erfolg für unsere weitere Aufgabe sichern wollen.

Dies zeigt sich sogleich, wenn wir die zweite Aufgabe der Begriffserklärung in Angriff nehmen, die Feststellung des Unterschiedes, durch welchen das Böse von andern Erscheinungen sich unterscheidet. Schwerlich werden wir uns irren, wenn wir annehmen, daß die meisten zum Behuf ihrer Lösung darauf zuerst fallen werden zu fragen, wie der Unterschied zwischen Gutem und Bösem sich bestimmen lasse. Und dennoch ist von diesem Wege abzurathen, nachdem wir das Böse für eine Art der Erscheinungen erklärt haben. Denn nur unter der Bedingung würde er von Erfolg sein können, daß Böses und Gutes hierin einander gleich ständen und zwei entgegengesetzte Arten wären, in welche man die Erscheinungen des sittlichen Lebens überhaupt eintheilen könnte. Dagegen haben wir schon gewarnt; es beruht auf der Meinung, daß Gutes und Böses in vollem Gegensatz ständen (Nr. 11, S. 114). An verschiedenen Stellen haben wir sie bestreiten müssen, weil sie häufig sich aufdrängt, denn sie beruht auf einem sehr gewöhnlichen logischen Fehler, der aus der Meinung hervorgeht Vollständigkeit im Systeme zu gewinnen. Am leichtesten meint man sie herstellen zu können durch Eintheilungen, welche jedes Dritte ausschließen, weil sie Positives und Negatives einander entgegensetzen. Man denkt auf diese Weise die logische Form zu bewahren, aber der Inhalt kommt dabei zu kurz; man läßt Negationen für genügende Bestimmungen des Positiven gelten und gelangt zu den Abstractionen, welche wir in unsern Untersuchungen oft haben bekämpfen müssen, indem man im Negativen vom positiven Inhalt des Gegenstandes absieht.

Einem solchen falschen Formalismus logischer Eintheilungen setzt sich am stärksten die Betrachtung unseres Lebens entgegen. Sie läßt bald die Irrthümer gewahr werden, in welche wir

uns verstricken, wenn wir nur die äußersten Enden wie Positives und Negatives einander entgegenstellen, weil es selbst der Mitte zwischen diesen Enden angehört. Im theoretischen Leben liegt es uns am nächsten dies zu bemerken. In ihm setzen wir Wahrheit und Irrthum einander entgegen; wenn wir aber den letztern als eine vorübergehende Erscheinung erkannt haben, so würden wir uns doch wohl davor hüten müssen die Wahrheit für die entgegengesetzte vorübergehende Erscheinung zu erklären und der richtige Weg dem Begriffe des Irrthums beizukommen würde es gewiß nicht sein, wenn wir ihn als Negation und in seinem Unterschiede von der Wahrheit betrachteten. Im Leben stehen wir in der Mitte zwischen Wahrheit und Irrthum; Irrthümer kommen in ihm als Erscheinungen vor; daß aber die Wahrheit als eine andere Art der Erscheinungen in ihm sich vorfinde, werden wir nicht sagen können. In derselben Mitte finden wir uns auch im practischen Leben zwischen Gutem und Bösem, weil die Wahrheit zum Guten, der Irrthum zum Bösen gerechnet werden muß. Daher werden wir uns auch der Annahme enthalten müssen, daß wir zum richtigen Begriff des Bösen würden gelangen können, wenn wir Gutes und Böses als zwei entgegengesetzte Arten der Erscheinungen betrachteten und ihre Unterschiede von einander festzustellen suchten.

Der Grund der Unzuträglichkeiten in dem Wege, von welchem wir abrathen, liegt in dem verschiedenen Werthe des Guten und des Bösen. Wenn ihre Begriffe durch ihren Unterschied von einander sollten bestimmt werden können, so würden sie beide verschiedene Arten der Erscheinung bezeichnen müssen; aber nur von dem Bösen haben wir nachgewiesen, daß es eine vergängliche Erscheinung ist; von dem Guten haben wir diesen Beweis nicht beigebracht. Und sollte er überhaupt beigebracht werden können? Wir haben zu ihm das Wahre gerechnet; dies wird uns darüber belehren können. Der Irrthum, meinen wir,

ist ein trügerischer Wahn; zwar lange kann er gehegt werden, er trägt aber den Schein an sich, welcher nicht ewig dauern kann; seinem Begriffe nach ist er vergänglich; die Wahrheit dagegen ist ewig, obgleich sie lange verborgen bleiben kann, die wechselnden Erscheinungen können sie verhüllen; aber sie gehört zum Wesen der Dinge und durch alle Schwankungen unseres Denkens wird sie nicht beseitigt. Dasselbe haben wir vom Guten zu sagen. In der Entwicklung unserer Kräfte kommt es in unsern Besitz, wie die Wahrheit zu unserer Erkenntniß; beide entstehen für uns; aber daß sie vergehn müßten, liegt nicht in ihrem Begriff. Sie tragen den Schein nicht an sich, welcher sie zu Erscheinungen macht. Wir betrachten das Gute, welches wir uns erwerben, als einen beständigen Gewinn unseres Lebens; nicht der Erscheinung, sondern unserm Wesen gehört es an; wir nehmen in ihm nur Besitz von den ewigen Gaben, welche Gott uns verliehen hat; in unserm eigenen Leben, durch unsern freien Willen und in ihm offenbart sich uns, daß unser Leben die Verwirklichung unseres Wesens ist. Genug, das Gute können wir nicht zu den vergänglichen Erscheinungen der Welt rechnen und mit dem Bösen auf gleiche Linie stellen, indem wir es nur für eine andere Art der Erscheinungen erklären.

Auf einem kürzern Wege hätten wir wohl zu unserm Ergebnisse gelangen können, wenn wir von dem längern nicht andere Vortheile zu hoffen hätten und wenn wir Voraussetzungen hätten machen dürfen, welche unserm beschränkten Gegenstande fremd sind. Die Methode, welche wir zurückweisen müssen, gehört der Speculation an; denn vom Allgemeinen geht sie aus und durch eine Eintheilung desselben sucht sie die Begriffsbestimmung zu gewinnen. Daß sie unanwendbar ist auf unsern Gegenstand, leuchtet uns ein, da wir das Böse nur aus Erfahrung kennen (Nr. 3, S. 23). Mit einem Gegenstande der Er-

fahrung beschäftigt müssen wir auch die Methode der Erfahrungswissenschaften auf die Bestimmung seines Begriffes anwenden. Wir haben auf eine Analyse des Bösen zu seiner Erforschung gedrungen, aber nur eine Analyse der in seiner Erscheinung verbundenen Thatsachen wird dies sein können; von der Analyse der in einem allgemeinen Begriff verbundenen Unterschiede werden wir sie zu unterscheiden haben.

Wenn wir nun einen andern Weg suchen müssen um zur Begriffserklärung des Bösen zu gelangen, so ist damit doch nicht gesagt, daß wir hierbei den Unterschied zwischen Gutem und Bösem ganz bei Seite lassen sollten. Sie haben doch beide etwas mit einander gemein; beide gehören dem Leben an und wir werden durch die vorliegenden Betrachtungen nur daran von neuem erinnert, daß im Leben Erscheinung und Wesen mit einander verbunden sind. Das Gute gehört seinem Wesen, das Böse seiner Erscheinung an. Darin, daß wir dies festgestellt haben, besteht der wesentliche Gewinn dessen, was wir bisher über den Begriff des Bösen zum Abschluß gebracht haben. Vielen mag das sehr unbedeutend zu sein scheinen. So muß es allen Skeptikern vorkommen, weil sie alles, was wir erkennen können, für Erscheinung halten. Sie erklären aber hierdurch auch das Gute für eine vergängliche Erscheinung des Lebens. Sie gestehn damit ein, daß sie keinen wahren Werth im Leben finden können, weil sie den wahren Gewinn desselben nicht von seinen flüchtigen und auch nicht von seinen lange dauernden Erscheinungen zu unterscheiden wissen. Wir würden es für keinen unbedeutenden Vortheil halten, wenn unsere Unterscheidung des Bösen vom Guten uns davon überzeugen könnte, daß zwar das erstere, aber nicht das letztere zu den Erscheinungen des Lebens gehörte.

Ueber viele Schwierigkeiten, welche wir in unsern frühern Untersuchungen über den Begriff des Bösen fanden, werden

wir nun auch durch diesen Punkt hinweggesetzt. Wir werden nicht meinen dürfen, daß es einer gar zu tiefen Forschung bedarf um zu ihm zu gelangen; denn die Erscheinungen liegen offen vor, nur das Wesen ist in der Tiefe verborgen. Wenn wir über Erscheinungen sichere Bestimmungen finden wollen, kommt es nur auf eine genaue Beobachtung und fleißige Sammlung der Thatsachen an, um zu dem zu gelangen, was man ihren Begriff nennt. Wenn man genauer unterscheiden will, so ist von Erscheinungen nicht ein Begriff, sondern nur eine allgemeine Vorstellung zu suchen; dazu sind uns schon alle Erfordernisse gegeben. Wenn wir daher früher die Untersuchung über das Böse eine der schwierigsten Aufgaben nannten, so trifft das nicht seinen Begriff im strengen Sinne des Worts, weil ein solcher nicht vorhanden ist, auch nicht seine allgemeine Vorstellung, weil sie leicht zu geben ist, sondern es beruht auf der Weise, wie es in der Welt seine Stellung findet, und die Vorurtheile, welche die Verblendung in ihm und der Abscheu vor ihm herbeizieht, namentlich das Vorurtheil, daß wir in ihm etwas dem Wesen und nicht der Erscheinung des sittlichen Lebens Angehöriges zu sehen hätten.

Was wir zur Begriffsbestimmung des Bösen zu sagen haben, läuft hiernach nur auf schon früher verhandelte Punkte hinaus. Von seiner Erscheinung sind wir ausgegangen, und bei seiner Erscheinung bleiben wir stehn. Nur mit einer Erscheinung haben wir in ihm zu thun. Zusammenfassen sollen wir in seine allgemeine Vorstellung, was es von andern Erscheinungen unterscheidet. Es gehört dem Seelenleben an; daher haben wir den psychologischen Standpunkt für seine Untersuchung in Anspruch genommen. Zu den Erscheinungen des moralischen Lebens wird es von allen gerechnet, welche den Unterschied zwischen physischem und moralischem Leben anerkennen; daher gehört es zu den Erscheinungen, deren Grund wir im Willen zu suchen pflegen;

denn auf den Willen werfen wir die Schuld; ihn nennen wir böse; ihn loben wir auch und nennen ihn gut. Nun kommt es darauf an den Unterschied zu bestimmen zwischen den Erscheinungen, in welchen wir einen bösen, und denen, in welchen wir einen guten Willen vermuthen dürfen. Dies enthält die Hauptschwierigkeit für die Begriffserklärung des Bösen.

Doch dürfen wir sie nicht zu hoch anschlagen. Nur durch Schwankungen in der Unterscheidung der Seelenkräfte und der Seelentriebe wird sie herbeigezogen. Von vornherein haben wir bemerkt, daß im Bösen ein Streit sich findet unter den Bewegungen unserer Seele. Selbst der böse Entschluß schlichtet ihn nicht; nur mit widerstrebendem Gewissen unter Widerstand eines bessern Wollens wird er gefaßt. Man kann dies einen Streit der Gedanken nennen, wird aber zugestehen müssen, daß in ihm nicht zum Stehen gekommene, abgeschlossene Ergebnisse des Denkens mit einander streiten, sondern Begehrungen und Willensacte von entgegengesetzten Beweggründen in ihm hin- und hergezogen werden. Hierin besteht die Erscheinung des Bösen. Darüber würde sich nur streiten lassen, welche Kräfte unserer Seele diesem Streite zu Grunde lägen. Die Versuche ihn aus den sinnlichen oder selbstsüchtigen Trieben der Geschöpfe abzuleiten sind gescheitert; aus keinem der uns ursprünglich beiwohnenden oder angeschaffenen Vermögen unserer Seele können wir ihn erklären; denn alle Vermögen und Triebe haben ein Recht zur Entwicklung. Wir sehen uns zurückgewiesen auf die Thatsache unseres Bewußtseins, daß wir im Streite unserer Begehrungen uns finden. Er setzt uns in die Unruhe unseres mit uns unzufriedenen Bewußtseins, in die quälende Ungewißheit, welche den Fortschritt unseres sittlichen Lebens hemmt und zu keinem festen Entschluß in der Betreibung unseres Zwecks, in der Verwirklichung unseres Wesens gelangen läßt. Gegen das, was wir begehren, regt sich schon der Verdacht, daß wir es

bald verabscheuen werden. Wenn wir daher im Bösen einen Willen vermuthen, so treffen wir nicht genau das Wahre; denn nicht einen einigen, sondern einen zwiespältigen Willen haben wir in ihm vor uns; mehrere mit einander streitende Begehrungen haben sich in der Thatsache des Bösen mit einander gemischt. Dies führt uns nur wieder darauf zurück, daß wir im Bösen die Verworrenheit einer Erscheinung vor uns haben.

Aber wenn wir nun diesen vergeblichen Versuchen über die Gründe des Bösen uns zu unterrichten aus der Untersuchung unserer Vermögen und Triebe nachgegangen sind, so mögen wir wohl durch sie abgelenkt worden sein von unserer Frage nach dem Begriff des Bösen; sollten sie hierdurch uns überzeugt haben, daß wir seinen Begriff nicht zu erklären vermöchten? Vielmehr sie betreffen gar nicht seinen Begriff, sondern seine Gründe oder seinen Grund. Wenn man es für nöthig hält bei der Frage nach dem Begriff des Bösen auf seine Gründe einzugehn, so verwechselt man die genetische mit der Begriffserklärung desselben. Für die letztere genügt es seine Stelle unter den Erscheinungen unseres sittlichen Lebens und seinen Unterschied von allen andern Arten derselben ermittelt zu haben. Wir bleiben hierin bei dem stehen, was wir gleich anfangs festgesetzt haben. Das Böse ist die Art der Erscheinungen unseres sittlichen Lebens, in welchen unser Wille sich in Streit findet mit sich selbst.

Dieser Streit kann auch mit andern Namen bezeichnet werden, als ein Streit der Gedanken, der Begehrungen oder des Gewissens mit dem Willen, dem Begehren und dergleichen mehr. Wir werden uns dadurch nicht beirren lassen; die Entwicklungen der Seele nehmen in verschiedenen Beziehungen verschiedene Namen an, und bekannt genug ist es, daß die wissenschaftliche Terminologie im psychologischen Gebiete noch sehr schwankend ist. Wenn wir eine Psychologie schrieben, dann würde aller-

dings zu unsern Aufgaben gehören auch in dieser Beziehung nach größerer Genauigkeit zu streben; da wir aber hier nur mit dem Begriffe des Bösen beschäftigt sind, kann es uns genügen daran zu erinnern, daß auch diese Verschiedenheit der Beziehungsweisen mit der Frage nach den verschiedenen Vermögen der Seele zusammenhängt und also die genetische Erklärung des Bösen betrifft; für die Begriffserklärung wird es genügen ohne nähere Bestimmung zu sagen, daß in ihm Seelenentwicklungen mit einander in Streit liegen.

Doch den Gebrauch der Namen dürfen wir nicht für gleichgültig erklären, und besonders würde es nicht unbedenklich sein, wenn wir im Wechsel derselben auch zu solchen Namen uns verstiegen, welche weit über das Gebiet psychologischer Terminologie hinausgehn. In Bezug auf unsere frühern Untersuchungen haben wir deswegen vor der Einmischung des Wortes „Gesetz" zu warnen. Wir haben das Böse auch als einen Streit des Willens gegen das Gesetz angesehn. Man wird diese Erklärung billigen können, wenn man sie richtig versteht. Denn jeder Wille hat etwas Gebieterisches und schreibt uns ein Gesetz für unser sittliches Leben vor. Der Streit des Willens gegen das Gesetz kann daher auch den Streit des Willens gegen den Willen bezeichnen. Wenn wir auf diesen Sinn die Formel beschränken, dann wird bei ihr keine Gefahr sein. Dehnen wir sie weiter aus auf die Gesetze der menschlichen Ordnungen, des Staats, der Kirche, der Sitte, dann verwechseln wir das Böse mit dem Verbrechen oder der Vergehung gegen äußerliche Verhältnisse. Solche Störungen werden nicht ohne Strafe bleiben, der Verbrecher wird sich ihr willig unterwerfen müssen, wenn er sich in Frieden setzen will mit der Welt seiner Umgebungen; aber es ist möglich, daß er dabei in vollem Frieden sich findet mit seinem Innern. Gesetze des Anstands und der Uebereinkunft können verletzt werden in bester Ueberzeugung. Das Aeußerste,

was in dieser Richtung erreicht werden kann, fügt sich hinzu, wenn man das uns bekannte positive Gesetz noch weiter mit dem absoluten göttlichen Gesetze des Weltlaufs, dem verborgenen Gesetze Gottes, verwechselt und die Sünde für die Uebertretung dieses Gesetzes erklärt. Wir haben diese Irrthümer schon hinreichend besprochen. Wir bleiben dabei stehen das Böse in dem innern Widerspruch unter den Entwicklungen unserer Seele zu suchen. In Handlungen äußert es sich; in ihnen wird es auch in Widerspruch treten mit allgemeinern Gesetzen und mit ihnen auszugleichen sein; aber das berührt uns nicht in der Frage nach seinem Begriff; auf die äußern Verhältnisse desselben haben wir in ihm keine Rücksicht zu nehmen; nur sofern sie unser inneres Leben ergreifen und die Kenntniß des allgemeinern Gesetzes in dasselbe eindringt, kommen sie in Betracht bei ihm. Als eine Erscheinung unseres innern Lebens kommt das Böse zu unserm Bewußtsein und nur von andern Erscheinungen desselben haben wir es zu unterscheiden.

29. Das Negative und das Positive im Bösen.

Es wird nicht an solchen fehlen, welche unsere Begriffserklärung des Bösen für leichtsinnig halten und uns beschuldigen, wir wollten ihm alles Abschreckende nehmen. Daß wir es nur für eine Erscheinung erklärten, meinen sie, raubte ihm einen Theil seines schweren Gewichts. Nur solche aber werden hieran Anstoß nehmen, welche die weitverbreitete Meinung theilen, daß Erscheinung und Schein eines und dasselbe wären. Das Böse

gehört wohl gewiß zu den Erscheinungen, deren Gewicht Leibniz dadurch betonte, daß er sie wohlbegründete Erscheinungen nannte. In der That jede Erscheinung ist wohlbegründet; aber in der einen ist der Schein doch gefährlicher und leichter täuschend als in der andern. Je hartnäckiger er sich festsetzt, um so abschreckender ist auch die Täuschung, in welche er verwickelt, um so nöthiger ihn zu bestreiten. Krankheiten sind auch Erscheinungen und schrecken uns doch; Seelenkrankheiten am meisten. Die Phantasien des Wahnsinnigen, obgleich sie Erscheinungen in seinem Innern sind, haben genug des Abschreckenden. Solche Krankheiten sind nicht mit dem Bösen zu verwechseln; sein Gewicht wird dadurch erschwert, daß in ihm die Schuld fortdauert und der innere Vorwurf nicht von uns genommen werden kann. Wie hartnäckig der Wahn im Bösen bei uns sich festsetzen kann, davon haben wir schon genug gehandelt. Wie ein Wahnsinn nistet es sich in unserm Gemüthe ein; ist das nicht hinreichend, um uns zu warnen, daß wir es meiden? Mit unserer Begriffserklärung des Bösen haben wir daher auch sogleich die Erinnerung daran verbunden, daß es lange dauernde Erscheinungen gebe und daß unter ihnen auch das Böse sein möchte.

Aber leichtsinnig würden wir verfahren, wenn wir nicht die Bestandtheile prüften, aus welchen die Erscheinung des Bösen hervorgeht. Wir haben schon lange die Analyse seiner Elemente gefordert; mancherlei Zwischenuntersuchungen haben sie verzögert; sie haben sich mit diesen Elementen schon immer beschäftigt und dadurch die Entscheidung vorbereitet; aber sie ist noch zu geben. Auf erbauliche Betrachtungen kommt es uns dabei nicht an; sie würden uns in eine Unzahl von Einzelheiten verwickeln und zu recht schönen Schilderungen von den Gefahren des Bösen sich verwenden lassen; aber die Sache würde dadurch wenig gefördert werden. Wir müssen es vorziehn ihr den möglichst einfachen Ausdruck zu geben.

Die Erscheinung des Bösen bezeichnet uns einen Streit verschiedener Willensacte. Es müssen das nicht eben zwei Willensacte sein; vielmehr unser sittliches Leben setzt sich aus sehr mannigfaltigen Momenten zusammen, so daß es in den wenigsten Fällen nur zwei Motive sein werden, welche mit einander streiten; aber auf zwei Classen können wir alles zurückbringen, was in den Bewegungen unseres Lebens zusammentrifft, zu einfacherer Bezeichnung der Verhältnisse unter den Elementen unseres Lebens. Die eine Classe umfaßt alles, was von den frühern Entwicklungen auf unsere Gegenwart sich erstreckt, die andere alle Motive des gegenwärtigen Begehrens. Die erste können wir mit dem Namen des alten Willens bezeichnen; denn was früher gewollt wurde, in seinem Einflusse auf unser gegenwärtiges Leben treibt es uns noch immer und wirkt auf unsern Willen ein; es will uns weiter fortziehn in den einmal eingeschlagenen Bahnen und uns zur Treue anhalten gegen die frühern Beschlüsse, die alten Erfahrungen und Grundsätze, die Ergebnisse unseres bisherigen sittlichen Lebens. Dem setzen wir die andere Classe entgegen und bezeichnen sie mit dem Namen des neuen Willens, des soeben gefaßten Entschlusses der Gegenwart. Im Bösen herscht zwischen diesen beiden Classen ein Streit. Der neue Wille wird vom alten verdammt. Wir haben diesen früher das Urtheil genannt, welches den gefaßten Entschluß als bösen Willen verurtheilt (Nr. 3, S. 24). Dies scheint uns die einfachste Bezeichnungsweise für die Elemente der Erscheinung, welche im Bösen mit einander streiten.

Es ist wohl kaum nöthig daran zu erinnern, so offen liegt die Sache vor, daß wir hiermit einen Streit treffen, in welchem sich die Parteien unserer Zeit verzehren. In andern Zeiten ist es nicht anders gewesen, aber in unserer Zeit haben sie sich die rechten Namen gegeben oder mit stärker ausgeprägtem Bewußtsein ihre entgegengesetzten Grundsätze bezeichnet. Die

eine nennt sich die Partei des Fortschritts; sie will den neuen Willen; die andere ist auf die Erhaltung des Alten erpicht; sie nennt sich die conservative Partei. Ihr Streit erfüllt die Lüfte; über beide wird die Weltgeschichte hinweggehen, welche nicht beim Streite stehen bleiben kann, welcher alles hemmt; sie wird die Parteiung schlichten müssen um zu einem Ergebniß zu kommen.

In der Hitze des Streits glaubt der Gegner den Gegner vernichten zu müssen; welche schöne freie Bahn würde sich ihm dann eröffnen. Dies ist die Wurzel der Meinung, welche das Böse für das Nichtige und rein Negative erklärt; denn nur das Nichtige kann vernichtet werden. Wir haben uns gegen diese Meinung erklärt; aber sie ist hartnäckig, nur unter neuen Formen würde sie uns hervortreten, wenn eine von den streitenden Parteien zum unbedingten Sieg gelangte durch die Vernichtung des Gegners, denn daraus würde die Nichtigkeit des Streits erwiesen werden und mithin des Bösen. Aus dem Grunde können wir die Lehre von der Nichtigkeit des Bösen nur heben, wenn wir zeigen, daß beide Parteien, der alte und der neue Wille, etwas Positives und nicht zu Vernichtendes vertreten; sonst würde der Streit des Bösen nur auf einen Scheinstreit hinauslaufen. Und zwar das Positive in beiden muß dem sittlichen Gebiete angehören; sie müssen nicht allein sich behaupten, sondern auch ein Recht haben sich zu behaupten. Zur genauern Bestimmung unserer Aufgabe fügen wir noch hinzu, daß wir schon zugestanden haben, daß etwas Negatives im Bösen ist (Nr. 7, S. 62). Dies wird auch die Elemente seines Streits treffen; beide werden etwas Negatives an sich tragen können, aber nicht ohne Positives; daß jenes in ihnen sich nachweisen ließ, hat es erleichtert, daß man eins oder das andere für rein negativ halten konnte; unsere Hauptaufgabe besteht darin auch das Positive in ihnen nachzuweisen.

Ehe wir in das Einzelne eingehn, wollen wir nur kurz noch darauf verweisen, daß unsere Begriffserklärung auf Positives und Negatives in beiden streitenden Elementen hinweist. Daß eine Erscheinung nicht etwas rein Negatives sein könne, versteht sich von selbst; sobald das Böse als eine solche erkannt worden ist, kann man nur meinen, daß etwas Negatives, eine Beschränkung, an ihr sich finde und eben dies sie zum Bösen mache. Man kann aber auch nicht annehmen, daß die Elemente, aus welchen die Erscheinung sich zusammensetzt, das eine oder das andere, rein negativ wären, denn nur in der Wechselwirkung der Dinge ergiebt sich die Erscheinung; das eine wirft Schein auf das andere, beide müssen eine positive Thätigkeit üben zur Hervorbringung der Erscheinung, sowie sie auch eine Beschränkung erleiden müssen in dem auf sie fallenden Schein. So ist es bei Erscheinungen, in welchen Außen- und Innenwelt zusammenwirken; dasselbe findet auch bei Erscheinungen des Seelenlebens statt, in welchen der alte und der neue Wille im Thun und im Leiden gegenseitig sich bedingen.

Um nun die einzelnen Bestandtheile des Bösen zu prüfen, von dem neuen, gegenwärtigen Willen läßt sich nicht leugnen, daß er etwas Positives ist; in seiner gegenwärtigen Wirksamkeit bewährt er seine Macht; aber man kann seinen sittlichen Werth und sein Recht bestreiten. Die Mittel hierzu haben wir in unsern frühern Untersuchungen über die Gründe des Bösen kennen gelernt. Den Entschluß zum Bösen leitet man von der Genußsucht oder der Selbstsucht ab; beide, meint man, gehen aus Trieben der Natur hervor; sie sollen nicht der wollenden Person, sondern der in ihr wirkenden allgemeinen Macht der Naturnothwendigkeit angerechnet werden. So glaubt man das Böse für eine Naturerscheinung und ein Uebel erklären zu können und betrachtet es als etwas, zu welchem wir ohne unsere Schuld kämen; die Uebermacht der Natur zwinge es uns ab.

Es ist die Partei der Naturalisten, welche wir in diesem Punkte gegen uns haben. In nicht gar fernen Zeiten war sie sehr mächtig, noch immer hat sie eine bedeutende Macht; doch durch die größere Macht des sittlichen Fortschritts, welche auch der öffentlichen Meinung sich bemächtigt hat, ist sie gebrochen. Von diesem Fortschritt getrieben, muß sie für den neuen Willen sich erklären, weil sie selbst ihm ihre Dienste weiht; wenn sie sich selbst versteht, muß sie behaupten, was sie leugnen möchte. Wir haben ihr nichts anderes entgegenzusetzen als ihre eigenen Bestrebungen, und dies ist schon geschehn, indem gezeigt wurde, daß die Physik dem moralischen Urtheil über ihre Leistungen sich nicht entziehn kann (Nr. 6, S. 61). Daher hören wir auch die Naturalisten die mächtigen Werke ihrer Wissenschaft mit vielem Eifer loben. Sie werden auch nicht unterlassen können die Hartnäckigkeit ihrer Gegner zu tadeln. Es ist ein leeres Vorgeben, wenn man sagt, daß die Uebermacht der natürlichen Triebe uns zum Irrthum und zum Bösen ohne unsere Schuld zwinge. Wenn wir ihr nachgeben, so haben wir es uns zuzurechnen.

Darin zeigt sich nur das Negative in dem neuen Entschluß, daß er allgemeinen Antrieben des Aeußern weicht, welche der einzelnen Person nicht ausschließlich zugerechnet werden können. Ihre Selbständigkeit wird dadurch beschränkt. Sie behauptet sich aber doch, indem sie mitwirkend zum Ganzen gehört und ihm sich bequemend das Allgemeine erfüllen hilft. Daß sie dem Ganzen verpflichtet sind, können die Einzelnen in keinem Augenblicke vergessen; indem sie aber ihm ihre Pflicht abtragen, sind sie ihrer Leistungen sich bewußt, und darin liegt das Positive im neuen Willen. Wie viel auch von Genußsucht und Eigennutz sich beimischen möge, das kann nicht verhindern, daß die Person ihr Recht behaupte; selbst im Genusse des Augenblicks wahrt sie ihre Stellung zur Welt und schreitet fort im Bewußtsein

des Weltlaufs, welches ihre Erfahrung und Erkenntniß erweitert. Verschwindend klein gegen das große Ganze mag dieser positive Gewinn erscheinen, er ist doch vorhanden und nicht ohne Werth für das sittliche Leben. Diesen Werth wird er niemals verlieren; das verbürgt uns die unausbleibliche Folge der Ereignisse, welche den Gang der Geschichte erfüllen. Die verkehrte, ungeschickte Formlosigkeit des Bösen in der Zusammensetzung seiner Elemente wird verschwinden, diese Elemente aber werden übergehn auf alle künftige Zeit und darin ihre ewige Wahrheit bewähren. Nur die Kleinheit des Gewinns im neuen Entschluß läßt die Schätzung seines sittlichen Werths uns verschmähen.

Von der entgegengesetzten Seite der alte Wille, das Ergebniß des ganzen vergangenen Lebens, wie es seinen Einfluß behauptet auf unsere Gegenwart, wird uns zwar als größer erscheinen müssen als die winzige Kleinheit des gegenwärtigen Entschlusses; aber auch seine Größe, was hat sie zu bedeuten gegen die viel größere Länge einer unermeßlichen Zukunft, welche der Welt bevorsteht, gegen die Ewigkeit des sittlichen Reiches, welche das absolute Gesetz Gottes beherscht? Auch von dieser Seite kann daher der Versuch gemacht werden den sittlichen Werth der mit einander streitenden Willensacte auf nichts herabzusetzen.

Der alte Wille will uns an die bisherigen Erfahrungen und die aus ihnen hervorgegangenen Grundsätze des sittlichen Lebens binden; nach ihnen sollen wir unser Leben regeln, ihre Gesetze zum Urtheil über unsern neuen Willen uns gefallen lassen. Aber bezeichnen sie nicht einen überwundenen Standpunkt, welcher keine weitere Berücksichtigung verdient? Sich an ihm für gebunden zu halten, das beruht nur, wie man meint, im Irrthum, welcher das herkömmliche Gesetz mit dem absoluten Gesetze Gottes verwechselt. Wenn wir die Sünde verdammen, weil sie gegen den alten Willen sich empört, so verrathen wir

nur unsere Unkenntniß des ewigen Gesetzes Gottes, welches sie zuläßt. Die Sünde, hat man daher gesagt, wäre in Wahrheit nicht böse, weil sie nach dem Rathschluß Gottes geschehe, in Gehorsam gegen das Gesetz des Weltlaufs; nur wir hielten sie für böse wegen ihres Ungehorsams gegen ein vermeintes, veraltetes Recht, welches die Vergangenheit über die Gegenwart sich anmaße, weil wir nicht begriffen, daß sie einem höhern göttlichen Gesetze gehorche.

Dies ist wohl die Auslegung der Lehre von der Negativität des Bösen, welche unter den Moralisten am weitesten verbreitet ist. In verschiedene Formeln hat sie sich gekleidet, welche im Einzelnen aufzudecken zu weitläufig sein würde. Nur eine der neuesten wollen wir erwähnen, die Formel Schelling's, die Seele des Hasses sei die Liebe. Ihre bildliche Ausdrucksweise verhüllt das Anstößige ihres Sinns. Unter Seele kann die innerste Wahrheit, unter Haß und Liebe das Böse und das Gute verstanden werden. Sie stimmt überein mit einer andern Formel desselben Philosophen, welche die Natur das Durchgeborenwerden der Geister durch alle Stufen der Endlichkeit nennt; auch sie läßt abnehmen, daß die Wandlungen der Geschöpfe durch Abfall von Gott und Rückkehr zu ihm verschiedene Grade der Entwicklung herbeiziehen müssen, in welchen sie nur endlich und mit negativen Beschränkungen des Bösen behaftet sich zeigen müssen. Daß in diesen Sätzen ein Körnchen der Wahrheit versteckt sei, wird aus unsern Erörterungen erhellen, welche das Negative im Bösen nicht leugnen, aber auch das Positive in ihm sich nicht nehmen lassen. Es wird sich wohl noch eine Gelegenheit bieten das Wahre in jenen Sätzen deutlicher hervortreten zu lassen.

Nicht ganz ohne Grund achtet man die Erfahrungen und Grundsätze des alten Willens gering gegen das, was der Wille im Allgemeinen will, gegen das höchste Gut. Wir haben schon

bemerkt, daß die Erwerbungen und die Erbschaft des Alterthums nur wenig bedeuten gegen das, was wir noch zu erwerben und zu erstreben haben. Die Last der Uebel, welche uns noch bedrücken und künftig zu überwinden sind, bedrängt uns mit zu großer Schwere, als daß wir die Beschränktheit und das Nichtige in den Leistungen des alten Willens uns verleugnen könnten. Aber über das Negative in ihm sollen wir nicht das Positive vergessen. Daß unser alter Wille, wenn er mit dem neuen streitet, ihn als böse verdammt, aber ihm doch weichen muß, nicht für das absolute Gesetz Gottes gelten darf, daß er etwas anderes will, als geschieht, ist davon der sichere Beweis, daß sein Urtheil nicht unverbesserlich ist; aber deswegen dürfen wir nicht zu dem äußersten Gegentheil überspringen, ihn für schlechthin verwerflich halten und für einen leeren Wahn erklären und meinen, daß sein Urtheil gar nichts bedeute. Dies würde der Leichtsinn sein, welcher das positive Gesetz und die herkömmliche Sitte verachtet unter dem Vorwande, daß sie nicht das göttliche Gesetz des Weltlaufs wären. Dieses Gesetz kennen wir nicht; wenn wir keinem Gesetze folgen wollten als dem, welches sein reiner und vollkommener Ausdruck wäre, so würden wir ein gesetzloses Leben führen. Wir müssen Stellvertreter desselben aufsuchen und nicht mit Gewalt und in gesetzwidriger Anmaßung, sondern mit dem Recht einer natürlich erwachsenen Autorität bietet sich dazu der alte Wille dar, welcher die Erfolge des bisherigen sittlichen Lebens ausdrückt.

Als wir von der Erbsünde handelten, haben wir erwähnt, daß die Lehre über sie nur die eine Seite der Sache uns zeigte, daß mit der bösen auch die gute Gewohnheit sich vererbe (Nr. 14, S. 156). Dieses Erbe der guten Gewohnheit wird von dem alten Willen vertreten, soweit er im Recht ist. Positive Gesetze und Sitten sind ein Erbtheil unserer Vorfahren im sittlichen Reiche; von ihnen uns zugefallen haben wir sie im Gange

unseres bisherigen Lebens uns angeeignet; durch Erziehung und im Verkehr mit andern sind sie in unsern Besitz eingerückt; wir würden unserer eigenen Vergangenheit untreu werden, wenn wir von ihnen abfielen. Viel zu viel würde von ihnen behauptet werden, wenn wir sie dem absoluten Gesetze Gottes gleichsetzen wollten, aber auch viel zu wenig würde man ihnen zugestehn, wenn man meinte, daß sie von diesem Gesetze uns nichts verriethen. Von der Regel im Laufe der Welt unterrichten sie uns und alles, was wir von ihr wissen, haben wir von ihnen gelernt. Wenn wir auch das absolute Gesetz Gottes nicht in seiner vollen Bedeutung kennen, von seiner Kenntniß sind wir doch nicht ganz verlassen, ein kleinster Theil derselben ist uns zugekommen; wie in einem kurzen Bruchstück weist uns der alte Wille der sittlichen Welt auf dasselbe hin. Dies ist das Positive im alten Willen; mit aller Ehrfurcht haben wir auf dasselbe zu achten.

Doch, um in diesem Bilde zu bleiben, die Ergänzungen dieses Bruchstücks haben wir von dem neuen Willen zu erwarten. Sie sind nicht fertig. Daher legen uns alter und neuer Wille ein Räthsel vor. Im Bösen findet sich zwischen ihnen ein Streit; so müssen wir es wenigstens ansehn; er könnte vielleicht versöhnt werden, aber versöhnt ist er noch nicht; als einen scheinbaren Streit dürfen wir ihn nicht betrachten, weil er noch seine Versöhnung verlangt. Die Gerechtigkeit Gottes wird ihn zu schlichten wissen, aber seine Bitterkeit werden die schmecken müssen, welche in ihm leben. Beide Parteien wird sie hören und keiner das positive Recht versagen, welches ihr als einem Bestandtheile des sittlichen Lebens zukommt.

Man könnte nun auch versuchen auf diesen Standpunkt der göttlichen Gerechtigkeit sich zu versetzen. Da würde sich zeigen, daß die positiven Rechte, welche beiden streitenden Parteien zustehn, nicht böse, sondern gut sind. Wir kommen nicht davon

los zu bekennen, daß Gutes im Bösen verborgen ist, soweit es etwas positiv Sittliches in sich enthält; nur der Streit unter diesen Elementen des sittlichen Reiches ist böse. Hieran kann sich die Meinung halten, daß im Bösen nur etwas Negatives, eine Beschränkung des Guten, zu erkennen sei und alles Positive in ihm bei genauerer Erwägung dem Guten zufalle, weil wir das Böse nur für eine Erscheinung des sittlichen Lebens von positiver Bedeutung ansehn; aber wir haben diesen Standpunkt der Beurtheilung zurückweisen müssen, weil er nicht unser Standpunkt ist; er gehört der Metaphysik an, welche weder Gutes noch Böses kenut. Wenn wir das Böse kennen lernen wollen, müssen wir das Gebiet der Psychologie betreten und in ihm die Erscheinungen des sittlichen Lebens aufsuchen. In diesem Gebiete steht es uns außer Zweifel, daß es einen Rückschritt im sittlichen Leben uns bezeichnet und die positive Bedeutung eines solchen ihm nicht abgesprochen werden kann.

Es ist unser persönlicher Standpunkt, welchen wir in dieser psychologischen Betrachtung des Bösen uns sichern. Wenn wir das uns bekannte sittliche Gesetz übertreten, so schreitet die Welt nicht zurück; ihren Lauf werden wir nicht hemmen oder verwirren können; unsere Ohnmacht wird sich bald zeigen, wenn wir für unsern bösen Willen Strafe geben müssen und genöthigt werden dem Weltlaufe uns zu fügen; aber wir sind im Rückschritt gegen unser früheres Leben, wenn wir früher in Eintracht waren mit den Gesetzen der sittlichen Welt, jetzt aber mit ihnen und mit uns selbst zerfallen sind, so daß unsere Kräfte sich nicht ruhig entwickeln können. Dies weist auf das Periodische in unserm Leben hin, von dessen Bedeutung für die Moral wir früher geredet haben (Nr. 18, S. 194 f.). Daß in solchen Rückschritten als Epochen unseres Lebens auch Fortschritte sich vorbereiten, trifft die Beurtheilung unserer Gegenwart nicht. Für uns, wie wir gegenwärtig sind und uns gegenwärtig beurtheilen müssen,

ist im Bösen ein Rückschritt vorhanden, den wir mit aller Macht zu überwinden streben sollen. Diesen psychologischen Standpunkt haben wir festzuhalten in der Beurtheilung unseres sittlichen Lebens, weil wir uns über den Werth seiner verschiedenen Entwicklungsstufen Rechenschaft geben sollen.

Dazu gehört nur, daß wir das Verhältniß des Frühern zum Spätern erwägen, welche beim Rückschritt in Frage kommen. Es sind die Elemente des Bösen, der alte und der neue Wille, welche in Streit mit einander liegen. An die Stelle jenes setzt sich dieser. Es könnte nun scheinen, als dürfte es hierbei sein Bewenden haben und dabei stehen bleiben, daß der neue Wille einträte, den alten aber in Frieden ließe. Gleichgültig, könnte man meinen, könnten beide gegen einander sich verhalten. Aber beim bösen Willen ist es nicht so; den alten Willen bestreitet er. Er kann denselben nicht unberücksichtigt lassen, weil seine Folgen in das gegenwärtige Leben eingreifen; der alte Wille will sich weiter fortsetzen; als ein Wille ist er nicht allein auf das Gegenwärtige bedacht; er hat künftige Werke in Absicht; die Fortführung derselben will er nicht unterbrochen sehen. Darüber geräth der neue Wille mit ihm in Streit; neue Zwecke hat er im Auge; die alten Absichten sollen dagegen zurückgesetzt werden; die Werke des alten Willens vernachlässigt er; er befeindet sie wohl sogar und möchte sie ungeschehen machen. Dieser Streit hemmt die schon erworbenen Kräfte, lähmt den Fortschritt und für die Zeit seiner Herschaft wird alles in Zweifel gestellt, was in der frühern sittlichen Bildung gewonnen zu sein schien. Darin können wir nur einen Rückschritt sehen im Vergleich mit dem frühern Leben. Für die Zeit des Zweifels oder des kritischen Streits haben wir die sittlichen Fertigkeiten, die Tugenden, welche wir uns angeeignet zu haben scheinen, die Grundsätze unseres sittlichen Lebens, nicht mehr in unserer vollen Gewalt.

Daß nun hier zwei positive sittliche Mächte einander entgegenstehen, läßt sich nicht verkennen. Der alte Wille dringt auf das Festhalten des schon bewährten Guten; der neue Wille fordert Besserung; beide haben ihre Rechte. Worin nun die Bedeutung ihres Streits liegt, wird hieraus deutlich sein. Es ist ein Zerfallen der Elemente im sittlichen Leben, auf welches er uns hinweist. Vergangenes und Gegenwärtiges klaffen auseinander; ihre stetige Verbindung wird nur noch physisch, aber nicht mehr sittlich aufrecht erhalten. Der neue Wille bricht ab von dem Gange der Entwicklung, in welcher der alte Wille seine Zwecke betrieben hatte; an die Stelle des alten will er ein neues Gesetz treten lassen, welches nicht auf Fortbildung, eher auf Abschaffung des alten lautet; das neue Leben verachtet und verwirft das alte; es ist, als sollte der Mensch ganz von vorn, vom Naturzustande, dem Stande der Unschuld, anfangen; wie aus verschiedenen Charakteren hervorgegangen, verhalten sich die Werke des neuen und des alten Lebens zu einander. In ganz ähnlicher Weise hat man sich auch die Besserung und die Bekehrung vom Bösen nach der Lehre von den zugelegten Gnadengaben gedacht, als wenn dem Menschen in ihr ein ganz neues Leben erwachte; aber eben deswegen haben wir diese Lehre verwerfen müssen. Die Besserung ohne Buße würde nur eine Störung des Lebens sein; durch die Buße knüpft aber die gründliche Besserung an das alte Leben an. Ebenso ist es eine Störung des sittlichen Lebens, wenn der böse Wille die früher gewonnenen Grundsätze und Normen des alten Lebens verwirft und ihre Verletzung für nichts achtet, weil er von einer Erneuerung derselben bessere Früchte erwartet. Wenn in dem frühern Bildungsgange etwas zu bessern war, so ist doch vor allen Dingen die stetige Verbindung unter den Entwicklungen des sittlichen Lebens festzuhalten. Jeder Wille daher, welcher mit dem bisher offenbarten Charakter sich in Widerspruch setzt,

ist eine Störung des Lebenszwecks, welcher nur auf die Verwirklichung und Offenbarung des Charakters oder Wesens ausgehen kann. So haben wir das Böse in Beziehung auf uns zu betrachten von unserm gegenwärtigen Standpunkte aus. Man wird sagen können, dies sei ein beschränkter, nur seine zeitliche Erscheinung berücksichtigender Standpunkt; aber ein anderer ist nicht möglich, wenn man nur seinen Begriff oder seine allgemeine Vorstellung bestimmen will; denn eine Erscheinung läßt sich nur nach ihrem zeitlichen Vorkommen bestimmen.

Bei der Zusammenhangslosigkeit, in welche der böse Wille die Theile unseres sittlichen Lebens zersetzt, werden wir nicht stehen bleiben dürfen. Der Zusammenhang soll wiederhergestellt werden und wir können auch in keinem Augenblicke unbemerkt lassen, daß diese Pflicht uns obliegt. Daher quält uns das Böse. Auch hierin werden wir das Positive in ihm gewahr; ein Antrieb zur Buße und Besserung liegt in ihm. Von diesem Gesichtspunkt werden wir zu einer mildern und, wie ich meine, zu einer tiefern Auslegung des oben angeführten Schelling'schen Bildes geführt werden können. Die Seele des Hasses ist die Liebe; in ihm sehen wir eine Parteiung; in unserm Innern können wir sie, wie in der Gesellschaft der Menschen erblicken; der allgemeine Grund aller Parteiungen liegt in diesem Streite zwischen Altem und Neuem. Die Parteiungen würden aber nicht eintreten, wenn die streitenden Theile gleichgültig gegen einander sich verhielten; sie würden ruhig ihre verschiedenen Wege sich gehen lassen. Nur darum gerathen sie in Zorn gegen einander, weil sie von Natur zusammengehören und durch ein Band der Liebe mit einander verbunden sich fühlen. Ihre Liebe zu einander verkleidet sich in Haß. Die eine Partei sucht die andere auf; sucht sie zu sich herüberzuziehn, sie zu bekehren; die gescheiterten Versuche steigern den Streit bis zum Kriege; aber der Krieg wird geführt um zum Frieden zu gelangen. So

ist es unter den Menschen, so im einzelnen Menschen. Der neue Wille ist nicht damit zufrieden von dem alten sich loszusagen; er bekämpft ihn, er will ihn bessern und belehren, daß er lerne auf ihn einzugehen. So ist die bewegende Kraft, die Seele im Hasse der Trieb, welcher die Einigung der jetzt noch streitenden Elemente sucht.

30. Die genetische Erklärung des Bösen.

Mit der Begriffserklärung des Bösen sind die Untersuchungen über dasselbe nicht geschlossen. Wollten wir mit ihnen abschließen, so würde uns mit Recht der Vorwurf des Leichtsinns treffen, den wir von uns abzuwehren suchen. Eine jede Erscheinung fordert die Erklärung aus ihren Gründen; auf sie geht die genetische Erklärung ein; wir können sie daher auch nicht von uns ablehnen. Auch unsere früheren Untersuchungen haben ihre Aufgaben in vielen Punkten berührt. Sie haben daher dem vorgearbeitet, was wir über sie noch weiter zu sagen haben.

Es ist ein logisches Gesetz, welches uns zur genetischen Erklärung der Erscheinungen treibt. Wie bei sittlichen aber, so kommt es auch bei logischen Gesetzen auf die richtige Anwendung an und wie jene, so ist auch diese nicht ohne große Schwierigkeiten. Alle Gesetze schreiben uns einen Weg, eine Methode vor, wie wir von einem Ausgangspunkte zu einem Endpunkte gelangen sollen durch die richtigen Mittel; dieser Aufgabe zu

genügen halten wir nicht für unmöglich; daß wir ihr in genauester Weise genügt hätten, werden wir in wenigen Fällen oder in keinem behaupten können. Hieran werden wir uns bei den Untersuchungen über die genetische Erklärung des Bösen zu erinnern haben. Leichter ist es vor den vielen falschen Wegen zu warnen als den einen richtigen Weg so zu bezeichnen, daß man nicht irren kann.

Die Begriffserklärung des Bösen muß auf die genetische Erklärung desselben hinweisen; denn jede Erscheinung verweist auf ihre Elemente, welche sie begründen. Wir haben sie analysirt, sind aber dabei auf solche Bestandtheile gekommen, welche wir nicht für die letzten, einfachen Elemente halten können. Der alte und der neue Wille im Bösen tragen beide etwas Gutes und etwas Böses an sich; wir würden sie weiter zerlegen müssen, wenn wir auf die letzten Elemente des Bösen kommen wollten. Hierbei würde uns aber etwas begegnen, was vielen unerwartet sein dürfte; wir würden auf Gründe des Bösen stoßen, welche nicht böse wären. Man hat das Gegentheil erwartet. Man hat gemeint, die Gründe des Bösen müßten etwas recht gründlich Böses zum Vorschein bringen. Unsere Analyse desselben läßt das Positive in ihm nur in etwas Gutem entdecken, an welches etwas Böses, ein Streit, in vergänglicher, vorübergehender Weise sich zeitlich angesetzt hat (Nr. 29, S. 317).

Dies macht uns auf einen Fehler aufmerksam, welcher in die genetische Erklärungsweise sehr gewöhnlich sich eingeschlichen hat. Man meint die Entstehung einer Thatsache hinreichend erklärt zu haben, wenn die Reihe der Thatsachen, in welcher sie sich ergeben hat, zur vollständigen Uebersicht gekommen ist. Für diese Meinung würde man sich auf die wörtliche Auslegung des Namens, mit welchem diese Methode bezeichnet worden ist, berufen können. Die Genesis, die Entstehung im Verlauf des

Werdens, will man sich zur Uebersicht bringen, soweit sie erforscht werden kann; dadurch denkt man der Gründe, aus welchen die Thatsache hervorgegangen ist, habhaft zu werden. Der Name würde täuschen, wenn man in diesem Sinn ihn deuten wollte; denn zu einem abschließenden Ende würde man mit dieser Erklärungsweise nicht gelangen können. Die Reihe der Thatsachen läßt sich zu keiner abgeschlossenen Uebersicht bringen; wenn sie dazu gebracht werden sollte, so würde man eine erste und eine letzte Thatsache nachweisen müssen; ein solcher Anfang und ein solcher Schluß wird von der genetischen Erklärung gefordert; Anfang und Zweck des Werdens müssen aufgedeckt werden, wenn sie genügen soll, weil von ihnen der zweckmäßige oder vernünftige Verlauf des Werdens abhängig ist. Daß beide nicht in derselben Weise gedacht werden können, wie die Mitte des Werdens, ist einleuchtend. Die Gründe des Werdens sind als solche verschieden von ihren Ergebnissen. Wenn wir das Sinnliche erklären wollen, müssen wir auf das Uebersinnliche kommen; in der Erklärung des Zeitlichen werden wir auf das Ewige verwiesen. Wir werden uns auch nicht verwundern dürfen, wenn wir in der genetischen Erklärung des Bösen auf das sittlich Gleichgültige und schließlich auf das Gute uns verwiesen sehen.

Die genetische Erklärung nur aus der Reihe der Thatsachen ist sehr verbreitet. Alle Religionen, welche ernstlich auf den Grund des Bösen eingegangen sind, geben uns auch Erzählungen über den Anfang des Bösen in der Zeit, wenigstens unter den Menschen. Sie beweisen dadurch, daß sie es als etwas ansehn, was nicht im Wesen des Menschen liegt, sondern nur eine zeitlich entstandene Erscheinung seines Lebens ist, aber auch zugleich, daß sie fordern, wir sollten für die Erforschung seiner Bedeutung den Zusammenhang nicht außer Acht lassen, in welchem es sich fortgepflanzt hat in der Geschichte der Menschen,

ja auch wohl der ganzen Welt, denn die Sünde der Menschen haben sie auch mit dämonischen Gewalten in Verbindung gesetzt. Anders kann man es von positiven, auf geschichtliche Vorgänge gestützten Religionen nicht erwarten; denn diese Erklärungsweise ist die geschichtliche. Das empirische Verfahren sucht seine Erklärungen aus dem Zusammenhange der Begebenheiten zu ziehen; die frühern Vorgänge sollen uns zeigen, aus welchen Gründen die spätern hervorgegangen sind. Das Gesetz des Grundes und der Folge herscht in diesem Verfahren. Wir werden ihm nicht absprechen können, daß es wohl begründet ist und einen wesentlichen Theil der genetischen Erklärungsweise abgiebt; aber wenn es das Ganze derselben erschöpfen sollte, so würde es zu dem Determinismus uns führen, welcher das Spätere als eine nothwendige Folge des Frühern betrachtet, und den Weg zur Besserung uns abschneiden, welchen jede Religion sich offen erhalten muß; es würde sich daraus ergeben, daß Böses nur böse Folgen haben könnte (Nr. 23, S. 244).

Als einen wesentlichen und zwar als den ersten Theil in der genetischen Erklärung der Thatsachen können wir die Verkettung der Erscheinungen in Grund und Folge ansehn. Die Erfahrung zeigt sie uns zuerst und läßt uns im Spätern die zurückgebliebenen Nachwirkungen des Frühern wiedererkennen. Wir lernen darin einen Weg kennen, in welchem von einem Ausgangspunkte zu einem Endpunkte ein Uebergang sich bildet, eine Mitte der Entwicklung, in welcher ein Gesetz, ein geregelter Fortgang sich verräth. Aber bei einer Mitte bleibt dies stehn; die Endpunkte der Bewegung kommen dabei nicht zum Vorschein und von ihnen hängt doch das Verständniß des ganzen Vorgangs ab. In dieser Mitte können wir auch beim Bösen stehen bleiben oder bei seiner Mischung mit dem Guten, in welcher wir es in seinem Streite zwischen altem und neuem Willen erblickt haben, und solange wir bei der Erfahrung und

der Erforschung der Gründe durch die Erfahrung stehen bleiben, werden wir über diese Mitte nicht hinausgetrieben. Auch dazu würden wir nicht rathen können schnell uns über diese Mitte hinwegzusetzen um Anfangspunkt und Endpunkt des Werdens in das Auge zu fassen. Das speculative Nachdenken treibt uns dem letztern zu; aber alles, was wir in anschaulicher Weise oder so, daß es für practische Anwendung fruchtbar gemacht werden kann, vom sittlichen Leben wissen, gehört jener Mitte an. Wenn wir davor warnen müssen über den ersten Theil der genetischen Erklärung den zweiten außer Acht zu lassen, so müssen wir noch mehr uns hüten diesen voreilig vorweg zu nehmen ohne die Andeutungen erwogen zu haben, welche jener für ihn abwirft.

In diesen Fehler würden wir verfallen, wenn wir unbeachtet ließen, wie auch das Böse in der Mitte unserer Erfahrungen nicht ohne Gutes ist, noch weniger aber ohne Gutes sich erklären läßt. In der Geschichte sollen wir den Zusammenhang der Begebenheiten so vollständig als möglich aufsuchen. Ohne Lücken wird das nicht abgehen; darauf sind wir gefaßt. Es wird daher auch vorkommen, daß wir Böses entdecken, das Gute aber, welches mit ihm verbunden ist, kaum gewahr werden können. Doch nur in einzelnen Fällen trifft sich dies; im Allgemeinen zeigt uns die Sittengeschichte Rückschritte mit Fortschritten verbunden. Nicht allein im Leben der einzelnen Person verfolgen wir diesen Zusammenhang; die Geschichte der ganzen Menschheit läßt ihn uns erkennen. In unserer Gemeinschaft mit andern Menschen werden wir zum Bösen verführt oder gereizt, in ihr werden wir zum Guten ermahnt und gewöhnt; aus ihr kommt sittliche Hülfe und sittliche Noth. Man sollte wohl meinen, daß es uns viel näher läge an die erstere als an die andere zu denken, wenn der kindische Mensch nicht viel leichter den Dank als die Bitte vergäße. In seiner Vereinzelung

ist der Mensch schwach, gesellig geschart wagt er das Größte zu unternehmen. Ohne das Erbe seiner Vorfahren würde er leiblich und geistig in Dürftigkeit leben; aber — sollte man es glauben? — er fürchtet sich mehr durch den Gewinn anderer zu verlieren, als er hofft durch seine Theilnahme an den Gütern der Gemeinschaft in seinem Besitz zu wachsen. Die Erbsünde schreckt ihn, das Erbgut läßt ihn kalt. So arg verwachsen sind Gutes und Böses. Ueber das, was uns von diesem zufließt, kann uns kaum trösten, was von jenem ohne große Mühe uns zuwächst in der Gemeinschaft der Familie, des Staats, der Kirche. Nur in Verbindung mit einander zeigt uns die Reihe unserer Erfahrungen gegenseitige Hülfe und gegenseitige Bedrängniß in dem Verkehr der sittlichen Subjecte; aber für den, welcher absolute Reinheit des sittlichen Willens fordert, fällt die sittliche Noth bei der Beurtheilung des Ganzen schwerer in das Gewicht, als die Vortheile, welche aus jenem Verkehr erwachsen.

Man kann es nun zunächst dahingestellt sein lassen, wie die sittlichen Rückschritte, d. h. das Böse, genetisch sich werde erklären lassen, die Fortschritte aber werden uns ohne Zweifel daran erinnern, daß wir zu diesem Behuf die Annahme eines Vermögens, aus welchem sie hervorgehen, nicht entbehren können. Sie bringen ein Mehr, einen höhern Werth als das, was früher war. Die Frage ist nicht zu umgehn, wie aus weniger mehr werden kann. Die Antwort lautet, daß aus dem früher wirklich Gewesenen das nicht fließen kann, was jetzt mehr geworden ist, sondern nur aus dem, was früher verborgen lag, nur der Möglichkeit nach vorhanden, aus den Gaben und Anlagen der Dinge, welche den Trieb zum Bessern in sich schließen. Dies führt uns zum zweiten Theil der genetischen Erklärung. Das Fortrücken in der Geschichte, das Besserwerden in ihr setzt die Entwicklung von Kräften in ihr voraus, welche in der

ursprünglichen Natur der Dinge angelegt sind, aber ursprünglich in ihnen ohne Wirksamkeit, als unthätige Vermögen schlummern um erst im Leben zu erwachen und in der Erfahrung sich kundbar zu machen. Wer könnte ohne diese Voraussetzungen die Geschichte des sittlichen Lebens betrachten? Sie würde ohne Inhalt sein und allen Werth verlieren, weil sie nichts Werthvolles zu berichten hätte. Wenn wir nun auch der Rückschritte gedenken, so macht es nicht weniger Schwierigkeiten zu erklären, wie aus mehr weniger werden könne. Auch zu dieser Erklärung kann man der Voraussetzung von Vermögen, welche sich entwickeln sollen, nicht entbehren. Belege hiervon geben die Versuche ab das Böse aus der Liebe zum Genuß oder zu sich selbst herzuleiten; denn diese Triebe würden Vermögen zu ihrem Grunde haben müssen. Wir haben sie nicht billigen können; aber das bleibt an ihnen richtig, daß sie auf Entwicklungen zurückweisen, welche Vermögen voraussetzen. Sie fügen nur noch hinzu, daß diese Entwicklungen auch Verwicklungen nach sich ziehen können.

Hierdurch werden wir auf einen Punkt aufmerksam, welcher für den zweiten Theil der genetischen Erklärungsweise nicht übersehn werden darf. Die Entwicklungen der natürlichen Vermögen sind etwas Gutes; denn seine Kräfte zu entwickeln ist die Bestimmung des sittlichen Wesens; die Verwicklungen aber sollen wir meiden; sie deuten auf Böses. Die natürlichen Vermögen, welche zu beiden führen können, sind daher weder für gut noch für böse zu halten. Nur die Thaten der sittlichen Subjecte unterliegen dem Lobe oder dem Tadel. In der genetischen Erklärung des Bösen sehen wir uns also zunächst in ihrem zweiten Theile darauf hingewiesen, daß wir es aus etwas ableiten müssen, was weder gut noch böse, sondern sittlich gleichgültig ist. Ein jedes Vermögen ist dieser Art, weil es nicht dem sittlichen Gebiete, sondern der Natur angehört. Man

sieht hieraus, wie sehr die sich täuschen, welche meinen, dem Bösen könnte nur Böses zu Grunde liegen. Aus dem sittlich Gleichgültigen muß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem hervorgehn; allem Werthvollen in der Welt liegt etwas Werthloses, jeder Form liegt eine Materie zu Grunde; auch der Streit zwischen neuem und altem Willen und die Verwicklungen, welche die Entwicklungen hemmen, können nur aus der ursprünglichen Materie hervorgehn, welche sich noch gleichgültig verhält gegen Form und Formlosigkeit, gegen Entwicklung und Verwicklung, gegen Gutes und Böses.

Die Erklärung aus dem Vermögen haben wir als den zweiten Theil der genetischen Erklärungsweise bezeichnet; wir meinen aber nicht, daß wir mit ihr abschließen könnten. Sie bezeichnet uns nur den Ausgangspunkt, welchem wir den Endpunkt schon entgegengesetzt haben; nur als Mitte zwischen beiden läßt sich das weltliche Werden erklären; ein dritter Theil daher muß der genetischen Erklärungsweise hinzugefügt werden, die Erklärung aus dem Ziele oder Zwecke des Werdens. Der erste Theil zeigt das Werden, die Mitte, wie wir sie aus Erfahrung kennen; für unsere Erkenntniß ist sie der Ausgangspunkt, welcher uns das Problem vorlegt; es richtig zu fassen, das ist ein wichtiger Schritt für die richtige Lösung; das Werden so weit als möglich zurück zu verfolgen, lehrt uns die Geschichte; aber den Anfangspunkt des Werdens, den Ausgangspunkt für das Object unserer genetischen Erklärung, können wir in geschichtlicher Forschung nicht erreichen; wir müssen das natürliche Vermögen voraussetzen nach Anweisung unserer speculativen Ueberlegung; nur die Geschichte kann uns hierauf weitere Anweisung geben über den bestimmten Inhalt dieser Voraussetzung; so greifen Speculation und Erfahrung in einander ein zur Herstellung dieses zweiten Theils der genetischen Erklärung; aber der dritte Theil darf auch nicht ausbleiben; die Mitte setzt auch

das Ende voraus, ein Ziel, welches wir noch nicht erfahren haben, welches aber die Speculation fordert und von welchem wir aus unsern bisherigen Erfahrungen eine schwache Ahnung fassen können.

Wenn wir nun diese allgemeinen Grundsätze für die genetische Erklärung auf die Erklärung des Bösen anwenden, so werden wir gestehen müssen, daß wir das Böse nicht allein aus dem sittlich Gleichgültigen, sondern zuletzt aus seinem Gegentheil, aus dem Guten, zu erklären haben. Denn der Zweck ist das Gute. Zu diesem Endergebniß hätte man wohl von vornherein sich verstehen können. Man hat so oft das Böse mit der Finsterniß, das Gute mit dem Lichte verglichen; es versteht sich von selbst, daß man über die Finsterniß Licht nicht aus ihr selbst, sondern nur aus dem Lichte verbreiten kann. Die Vergleichung ist auch nicht eitel. Denn für die Vernunft hat das Vernünftige durchsichtige Klarheit und das Vernünftige ist gut; das Böse dagegen ist unvernünftig und das dunkelste Räthsel.

Als solches haben wir es früher bezeichnet und so bleibt es bestehen trotz aller Versuche es genetisch zu erklären. Denn niemand wird glauben, daß er den Forderungen, welche wir an diese Aufgabe gestellt haben, in der angegebenen Weise genügen könne. Der erste Theil der methodischen Lösung verweist uns an die Erfahrung in ihrem Zusammenhang, welche immer nur lückenhaft und ohne Anfang und Ende uns vorliegt, der zweite Theil an die verborgenen Kräfte der Dinge, der dritte an den in der Zukunft verborgenen Zweck. Die beiden letztern bedürfen auch der Nachhülfe von dem erstern, welche ihnen nicht in zureichendem Maße gewährt wird. Die Erfahrung des Bösen soll über das Böse aufklären, obwohl sie dunkel ist, obwohl sie nur das Problem in einer sehr fragmentarischen Weise vorlegt. Man würde nicht fertig werden, wenn man die Schwierigkeiten der Lösung von dieser Seite im Einzelnen aufzählen wollte.

Doch, wie gesagt, die Erfahrung legt nur das Problem vor, die Lösung muß von den beiden andern speculativen Theilen erwartet werden und diese, obgleich von entgegengesetzter Richtung, weisen uns auf denselben Knoten hin. Der Anfang unseres Lebens, das Vermögen zum Leben, ist Gabe Gottes; das Ziel unseres Lebens führt uns zu Gott zurück; die Mitte des Lebens ist dazu bestimmt die Gaben Gottes durch ihre Entwicklung uns anzueignen. Das ist die Lehre von der Wiederbringung der Dinge. Die genetische Erklärung geht von Gott zu Gott. Ihre Methode führt in das Gebiet des Transcendentalen. Wir sind bereit auf dasselbe einzugehn, aber mit dem Bekenntniß, daß es nur Forderungen der Vernunft anerkennen läßt, welche wir in der fortschreitenden Erfahrung beständig als unsern Zweck im Auge behalten, aber auch beständig nur annäherungsweise zu befriedigen hoffen sollen.

Diese Bemerkungen treffen alle genetische Erklärungen der Erscheinung. Sie können von den Versuchen in ihnen weiter zu kommen nicht zurückschrecken. Die Erklärung des Bösen hat ihre besondern Schwierigkeiten, einige, welche der Erklärung des sittlichen Lebens gemein sind, andere, welche das Böse besonders betreffen; wenn wir aber die enge Verbindung des Guten und des Bösen in unserm sittlichen Leben bedenken, so werden wir auch an der Lösung dieser Schwierigkeiten nicht verzweifeln dürfen. Nur die Meinung müssen wir aufgeben, daß wir die Erscheinung des Bösen aus bösen Gründen erklären könnten; sie läuft darauf hinaus, daß sie schlechthin unerklärbar sei. In der Ordnung der Welt, welche ihren unwandelbaren Grund in Gott hat, endet die Erklärung des Bösen mit der Erkenntniß des Guten, zu welchem es widerwillig dienen muß.

Die besondern Schwierigkeiten beim Bösen beginnen mit den Verwicklungen und Rückschritten, welche es voraussetzt, welche wir aber von sittlichem Gesichtspunkt aus nicht erwarten

sollten. Wir werden durch sie daran erinnert, daß wir das Böse auf der Grenze zwischen Natur und Vernunft zu suchen haben (Nr. 8, S. 76). Wenn wir nur an die Gaben, welche Gott seiner Schöpfung zum Guten verliehen hat, zu denken hätten, so würden wir zu der Meinung kommen können, daß sie eine unendliche Kraft in sich schlössen zur Erfüllung des Zwecks, weil Gott nichts Beschränktes verleihen kann, und daß daher auch das Gute im Augenblick erreicht sein müßte; denn einer unendlichen Kraft kann nichts Widerstand leisten und die Erreichung ihres Ziels duldet daher keine Verzögerung. Da wir aber in der Zeit leben und denken, kann dieser Gesichtspunkt nicht der unsrige sein. Nur von dem Gedanken an das absolute göttliche Gesetz für den sittlichen Weltlauf würde uns jene Meinung eingegeben werden können. Unser Denken dagegen schließt sich an unsere Person an und setzt eine Vielheit von Individuen voraus, unter welche sich die Vollziehung des Zwecks vertheilt. Sie beschränken sich gegenseitig in ihrer Kraftentwicklung, können einander hemmen und Widerstand leisten und dadurch die Verzögerungen der Zeit bewirken; das ist ihr natürliches Verhältniß unter einander. Von diesem persönlichen Standpunkt müssen wir unsere Wissenschaft und unser vernünftiges Leben durchführen. Das absolute göttliche Gesetz des Weltlaufs fordert unsere Vernunft; aber erkennen lernen sollen wir es in der Zeit; diesen persönlichen Gesichtspunkt können und sollen wir nicht aufgeben; wir sollen ihn nur in Einklang setzen mit dem Gedanken an die ewige Wahrheit Gottes, welche wir von ihm aus zu erkennen hoffen.

Wenn wir hierauf ausgehn, dann haben wir ein gleiches Ziel für uns alle, für alle Individuen und Geschöpfe Gottes anzunehmen, eben diese ewige Wahrheit; aber der Ausgangspunkt, von welchem aus wir zu ihm gelangen sollen, ist für jedes Individuum ein anderer, denn ein jedes hat eine andere

Stellung im Allgemeinen der Welt. Hieraus folgt, daß auch die Wege zum Ziel und die Gesetze ihres Werdens für alle Individuen verschieden sein müssen. Dazu giebt den Beleg die Verschiedenheit der Erfahrungen ihres Lebens, durch welche sie in ihrer Erkenntniß gefördert werden. Unter jenen Gesetzen und Wegen lassen sich gegenseitige Hemmungen, Störungen und Verwicklungen denken; sie kreuzen sich unter einander. Darauf weist uns die allgemein verbreitete Furcht hin, daß der Gewinn der einen Person der Verlust der andern sein könnte; darauf verweist uns auch der periodische Wechsel im Leben, in welchem bald das eine, bald das andere Glied im Wettlauf nach dem Ziele den Vorsprung gewinnt. Diese Verhältnisse unter den besondern Subjecten, aus deren Entwicklung der Weltlauf sich zusammensetzt, sind der Grund physischer Uebel und des Kampfes unter den verschiedenen Kräften der Natur in ihrer Wechselwirkung. Daß sie zeitweilige Rückschritte möglich machen, liegt in ihrem periodischen Verlauf; mit ihnen aber ist der allgemeine Fortschritt im Weltlauf nicht unvereinbar.

Hieraus jedoch wird nur das Uebel erklärt; für die Erklärung des Bösen bietet es nur die Grundlage. Ihr bleibt aber nur wenig hinzuzusetzen, wenn wir auf das Böse kommen wollen. Wenn wir annehmen, daß die einzelnen Personen eine Schuld sich zuzurechnen haben an den Verwicklungen und Rückschritten, welche sie und die sittliche Welt ihres Wirkungskreises erleben, so ist das Böse fertig. Eine solche Annahme liegt uns nicht fern. Einen Theil dessen, was da geschieht, hat ein jedes Individuum sich zuzuschreiben. Es kann zu wenig, es kann zu viel thun, dafür ist es verantwortlich. Zu nachgiebig kann es sein gegen die Störungen, welche andere verrichten in der sittlichen Ordnung; dadurch wird es ihr Mitschuldiger; zu voreilig und eigenwillig kann es seine eigene und anderer sittliche Entwicklung stören; es ist nichts, was diesen Annahmen sich

entgegensetzte, vorausgesetzt, daß die Störungen, von welchen in diesen Fällen die Rede ist, nicht das absolute Gesetz des Weltlaufs, sondern nur gewisse besondere Kreise des sittlichen Lebens treffen. Jedes Individuum, jede sittliche Gemeinschaft soll das Gesetz der Entwicklung, in welcher es so eben begriffen ist, hoch und theuer halten, aber unverbrüchlich ist es nicht; auch in anderer Methode läßt sich wohl zum Zweck gelangen.

In genetischer Erklärung haben wir also das Böse abzuleiten aus der Collision der verschiedenen Gesetze in der weltlichen Entwicklung und würden sie damit schließen können, wenn nicht der letzte Zweck zu bedenken wäre. Dieser aber treibt uns zu weiterer Forschung. Auch das Böse soll zum Guten dienen. Die Kreuzung der verschiedenen Gesetze, der unter ihnen sich entzündende Streit soll zu weiterer Entwicklung der Kräfte ausschlagen. Daher müssen wir annehmen, daß den in der Erfahrung hervortretenden Collisionen eine geheime Uebereinstimmung der mit einander hadernden Parteien zu Grunde liege. Davon können wir auch in der Erfahrung etwas gewahr werden; denn nichts Böses geschieht ohne ein gutes Motiv, ohne einen Trieb zur Entwicklung der Kräfte, welche einander hemmen. Die Seele des Hasses ist die Liebe, wie schon gesagt wurde; der Krieg wird nur geführt um zum Frieden zu gelangen, jede der streitenden Parteien hat ihre Beweggründe zum Guten und zuletzt sollen alle besondern Beweggründe in den allgemeinen Lauf der Weltentwicklung einmünden lassen, was sie hervorbringen. Wir leben noch in der Bedrängniß des Streits, denn wir haben uns noch nicht verständigt; aber in diesem Wirrwarr eines zum Licht aufstrebenden Bewußtseins hat jeder streitende Wille seinen vernünftigen Zweck, und wenn das eine Subject an Rückschritten leidet, so geschieht es nur um den Fortschritten anderer Subjecte Raum zu geben und der fortschreitenden Entwicklung des Allgemeinen zu dienen. Das Verständniß des

Bösen aus seinen Gründen würde daher nur gewonnen werden können, wenn wir es erkennen lernten als eins der wohlthätigen Mittel, welche dem letzten Zwecke sich unterordnen, der Beseligung aller Geschöpfe Gottes. Es ist uns hiermit eine genetische Erklärung des Bösen in Aussicht gestellt, aber freilich eine solche, welche viel mehr fordert, als wir in der gegenwärtigen Zeit leisten können. Wir müssen den Streit geschlichtet haben, wenn wir die Gründe des Streits sollen würdigen können; über das Böse müssen wir hinweggekommen, von ihm erlöst sein, wenn wir es genetisch sollen erklären können. Wer aber wissen will, wie die Erlösung sich vollzieht, der muß sie durchlebt haben. Die Aufgabe trifft nicht allein unser theoretisches, sondern auch unser praktisches Leben; nur mit Abschluß unseres ganzen sittlichen Lebens läßt sie sich lösen.

31. Die Erlösung vom Bösen.

Wir haben schon einmal von ihr geredet (Nr. 25); jetzt, da sie uns als das einzige Mittel zur genetischen Erklärung des Bösen erschienen ist, müssen wir noch einmal auf sie zurückkommen. Sie erinnert uns daran, daß die theoretische Untersuchung, mit welcher wir beschäftigt sind, mit unserm praktischen Leben im engsten Zusammenhang steht. Unser sittliches Leben schließt eben Theorie und Praxis in gleicher Weise in sich. Daher haben wir behaupten müssen, daß der Irrthum Sünde ist und daß die Sünde verblendet, und müssen sagen, daß die den bösen Willen begünstigen, welche der Bildung des Verstandes

Schranken setzen wollen. Erlösung vom Bösen können wir nur hoffen, wenn auch Erlösung vom Irrthum uns in Aussicht steht; der Gefahr des Irrthums aber würden wir uns beständig ausgesetzt sehen, wenn wir über die Gründe des Bösen zu grübeln hätten ohne von dieser dringenden Frage durch genügende Auskunft Erlösung hoffen zu dürfen.

Von der Erlösung vom Bösen ist in verschiedenem Sinn gesprochen worden. Man hat sie weniger als eine Sache des Menschen angesehn, dessen Kräfte ihr nicht gewachsen wären, obgleich er sie erleben sollte, mehr als ein Werk Gottes, dessen Gnade auch das möglich wäre, was wir vom Standpunkte weltlicher Betrachtung für unmöglich halten möchten. Dadurch sind die Untersuchungen über sie in ein mystisches Dunkel und in die übergroßen Feinheiten einer scholastischen Theologie gezogen worden, welche die Hinweisungen auf das Transcendentale nur zur Verdunkelung des Realen benutzt. Hierzu hat geführt, daß man sie für eine vollendete Thatsache angesehn wissen wollte, für welche man zu danken hätte, und nicht für eine Verheißung, um deren Erfüllung man bitten müßte, und daß man damit doch die volle Bedeutung ihres Begriffs vereinigen zu können meinte. Dies müssen wir für unmöglich halten, weil das Böse der Erscheinung angehört und die Befreiung vom Bösen nur der Vollendung der Zeit zufallen kann. Wie ließe sich wohl eine solche vollendete Thatsache denken mitten in der Zeit und im Streite der Kräfte? Dieser Unmöglichkeit zu entgehn standen nur zwei Wege offen. Entweder mußte man die Erlösung vom Bösen außer der Zeit sich denken oder man mußte ihre Bedeutung beschränken.

Beide Wege sind versucht worden. Der letztere genügt nicht den Forderungen, welche wir an unser sittliches Leben zu stellen haben, der andere entzieht uns dem psychologischen Gesichtskreise, auf welchen wir durch die Untersuchungen über das Böse uns

verwiesen sehen. Die Mängel, mit welchen sie beide behaftet sind, haben dahin führen müssen, daß man ihnen einem durch den andern zu Hülfe zu kommen suchte; daher haben sich auch beide mit einander gemischt in hin- und herschwankenden Annahmen, und wenn wir zur Prüfung derselben uns anschicken, werden wir nicht immer sie streng von einander gesondert halten können.

In dem zuerst bezeichneten Wege hat man gemeint die Schwierigkeiten, welche sich dem Gedanken an die Erlösung entgegensetzen, leicht niederschlagen zu können durch den Gedanken an die unendliche Gnade Gottes. Ihr würde auch das, was uns unmöglich scheint, möglich sein; denn unbedingt walte sie über ihre Geschöpfe. Diese Meinung führt nur in das mystische Dunkel, welches wir vorher erwähnten; denn sie beruft sich nur auf das allgemeine Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpf, welches dem Ewigen angehört und die zeitlichen Entwicklungen der Welt nicht berührt. Ihr zufolge würde die Erlösung vom Bösen daher auch weit davon entfernt sein eine vollendete Thatsache uns zu bezeichnen. Wenn unmittelbar aus der ewigen Gnade Gottes die Erlösung sich ableiten ließe, so würde das Böse nicht einzutreten brauchen, sondern Gott würde auch unmittelbar beseligen können; da es aber eingetreten ist, kann auch die unendliche Gnade sich nur als Barmherzigkeit erweisen, welche nicht ohne Rücksicht auf die zeitlich erschienene Sünde gedacht werden kann. Dies wird deutlich anerkannt in den Lehren der Theologen, welche zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes unterscheiden zur Beschränkung der erstern. Dies ist nicht darauf abgesehn dem Gnadenrecht Gottes Schranken zu setzen; aber es versteht sich von selbst, daß Begnadigung nicht geübt werden kann, wo nichts zu begnadigen ist, und daß Gott nicht willkürlich Gnade für Recht ergehen lassen kann wie ein weichherziger Richter aus schwachem Mitleiden. Nur wenn

Barmherzigkeit und Gerechtigkeit mit einander sich vertragen, können sie in der Heiligkeit Gottes vereinigt sein. Von der Seite Gottes also kann Vergebung der Sünden und Erlösung vom Bösen nur unter der Bedingung eintreten, daß der Gerechtigkeit Gottes volle Genugthuung geschehen ist von der Seite des Sünders.

Viele Sorge hat man sich nun darum gemacht, wie der sündige Mensch eine solche geben könnte, wenn man von der Ueberzeugung ausging, daß er gegen das absolute Gesetz Gottes sich vergangen hätte. Man glaubte von dieser Annahme aus zu den andern Annahmen gezwungen zu sein, daß nur ein absoluter Gnadenact es sein könnte, in welchem Gott selbst sich Genugthuung gebe für die Sünde des Menschen. Die Stellvertretung des Menschen durch Gott verwickelt in neue Schwierigkeiten und genügt der göttlichen Gerechtigkeit nicht; vielmehr wenn wir annehmen, daß Gott durch einen solchen Gnadenact in das absolute Gesetz des Weltlaufs die Sünde und die Erlösung von ihr aufgenommen habe, so liegt eben hierin der Beweis, daß die Sünde nicht Uebertretung dieses absoluten Gesetzes war. Alle Erörterungen von der Seite der göttlichen Gnade können nur dahin führen, daß sie Sünden vergiebt, welche das Gesetz des Weltlaufs nicht stören, sondern Gesetze verletzen, welche zeitweilige Gültigkeit haben und von der ewigen Gerechtigkeit vergeben werden können, weil die Zeit ihrer unbedingten Gültigkeit abgelaufen war. In der Zeit der göttlichen Begnadigung offenbart sich, daß die Sünde vergeblich war, weil sie das absolute Gesetz Gottes nicht verletzte.

Dieser Zeit ist man nur eingedenk, wenn man die Erlösung vom Bösen als eine vollendete Thatsache betrachtet. Hierdurch aber kommt man zu Beschränkungen im Begriff der Erlösung, welche aus den Schranken der bisherigen Zeit und ihrer Geschichte nothwendig fließen. Denn die Offenbarung des göttlichen

Gesetzes und dessen, was mit ihm übereinstimmt, vollzieht sich zwar in der Zeit, aber in keiner beschränkten Zeit ist sie vollständig vollzogen.

Die erwähnten Beschränkungen treten sehr deutlich hervor in den Vorstellungen, welche die Reiche des Guten und des Bösen einander entgegensetzen und dann weiter die Erlösung vom Bösen nur darin suchen, daß die Macht des letztern nach dem Rathschlusse Gottes gebrochen worden sei und der Sieg des erstern sich zu entscheiden begonnen habe. In ihnen liegt offen vor, daß man die Erlösung auf äußere Verhältnisse beschränkt. Das Reich des Bösen hat seine zwingende Gewalt über uns verloren; es kann uns nicht mehr unwiderstehlich verlocken; die Macht der Erbsünde ist von uns genommen worden und durch diesen Wechsel der Verhältnisse in der sittlichen Gemeinschaft ist das Vertrauen auf die Gnade Gottes in uns wieder geweckt worden; denn der Sieg des Guten hat uns ein Pfand gegeben, welches weitergehende Erfolge verheißt. Unverkennbar ist hierin ausgedrückt, daß die Erlösung vom Bösen nicht vollständig vollzogen ist, sondern mit ihrem Namen nur eine Epoche in der Sittengeschichte bezeichnet wird, welche unsere Hoffnungen auf das Gute und die vollkommene Erlösung belebt. Noch ist das Reich des Bösen nicht völlig besiegt; wir haben noch mit ihm zu kämpfen; unser Vertrauen zu der in uns waltenden göttlichen Kraft ist nur gewachsen und die Besserung in den äußern Verhältnissen des sittlichen Reiches hat uns die Zuversicht eingeflößt, daß wir im Stande sein werden die Anfechtungen des Bösen zu überwinden und das Gute uns anzueignen.

In ähnlicher Beschränkung hat man sich die schon eingetretene Erlösung vom Bösen gedacht, wenn man sie auf die Strafen bezog, welche den Sünder in gerechter Vergeltung seiner Vergehungen treffen müßten. Gott, hat man gemeint, habe diese Strafen, die natürlichen Folgen der Sünde, erlassen können

durch besondere Fügungen im sittlichen Reiche; zu diesen Strafen gehörten auch die Anfechtungen durch das Böse, die Macht, welche es über das Gute gewinnt, die Macht der Erbsünde und des Reiches der Finsterniß. Fügungen im sittlichen Reiche ständen Gott hinreichend zu Gebote um alle diese äußern Strafen von uns entfernt zu halten; er habe es uns offenbart, daß er diese Barmherzigkeit an uns üben werde, wenn er künftig Gehorsam bei uns fände, wie ein milder Richter nicht das Verderben, sondern nur die Buße und Besserung des Verbrechers will. Nur von einer beschränkten Erlösung ist in dieser Vorstellungsweise die Rede; sie hat nur die äußern Strafen im Auge, spricht aber nicht vom Bösen frei.

Wir verwerfen diese Vorstellungen von der Erlösung nicht, weil sie irrig wären, sondern nur weil sie beschränkt sind. Sie geben keinen vollständigen Begriff von ihr, aber doch, um uns so auszudrücken, einen Vorschmack, ganz in der Weise positiver Offenbarungen und positiver theologischer Dogmen, welche Bilder und Andeutungen geben, wo sie die Sache selbst nicht zeigen können. In der Zeit bieten sie ein Pfand für ewige Güter. Aber man darf den Theil nicht verwechseln mit dem Ganzen, die Verheißung nicht für die Erfüllung und das nicht für eine vollendete Thatsache ausgeben, was erst in der Vollendung der Zeiten sich verwirklichen läßt. Wie wenig in den Vorstellungen, welche von der Erlösung als Thatsache handeln, an die wirkliche Erlösung vom Bösen gedacht wird, das geben sie selbst zu erkennen. Wenn vom Siege über das Reich des Bösen geredet wird, so knüpfen sich daran Ermahnungen an, welche zum ausharrenden Kampfe mit ihm auffordern; wenn die Strafen der Sünde vergeben sein sollen, so wird unsere Theilnahme an dieser Erlösung von Bedingungen abhängig gemacht, welche voraussetzen, daß sie noch immer über uns schweben und daß ohne unser Zuthun die Erlösung vom Bösen für uns vergeblich geschehen sein würde.

Eben diese Bedingungen müssen uns davon überzeugen, daß die bereits vollzogene Erlösung nur als eine Verheißung auf die künftige Erlösung angesehn werden kann. Auch die, welche die Erlösung durch Gottes Gnade behaupten, müssen behaupten, daß wir um ihrer theilhaftig zu werden Buße thun und uns bessern müssen, d. h. sie betrachten die Erlösung von der Seite Gottes nur für den Anfang unserer Erlösung; diese vollendet sich erst durch unsere Buße und Besserung. Die Besserung soll sich auch in Werken erweisen, welche wieder gut machen, was böse gemacht war. Damit stimmen unsere Sätze über die Folgen des Bösen überein. Was würde es uns helfen, wenn wir von der äußern Strafe frei gesprochen würden, und es bliebe das drückende Schuldbewußtsein, welches am bösen Willen haftet? (Nr. 23, S. 242). Strafe und Buße hängen zusammen. Wir müssen von der Meinung loskommen, daß Böses nur böse Folgen haben könne, indem die Besserung ihre Anknüpfungspunkte im Bösen zu finden weiß (Nr. 24, S. 263). Zur Erlösung vom Bösen gehört auch die Erlösung vom Uebel und nicht als ein unverdienter Lohn, sondern nur als eine Folge des sittlichen Lebens kann sie uns zufallen (Nr. 25, S. 274). Für die Sünde haben wir nur Genugthuung geleistet, wenn die gestörte Ordnung von uns wiederhergestellt ist; hierzu reicht es nicht hin, wenn Buße und Besserung auf uns beschränkt bleiben; die Werke müssen hinzutreten, welche die Welt bessern, Frieden in ihr stiften, sie mit uns versöhnen, damit wir mit ihr versöhnt sein können.

Diese Bedingungen, unter welche es gestellt werden muß, daß wir, die einzelnen Subjecte des sittlichen Lebens, an dem allgemeinen Werke der Erlösung unsern Antheil erhalten, führen uns auf den psychologischen Standpunkt zurück, von welchem aus wir das Böse betrachten. Denn unser Wille soll sich ihnen unterziehen. Wir kommen aber dadurch doch nicht vom theo-

logischen Standpunkt in der Weltbetrachtung ab. Denn sie lassen uns auch erkennen, daß unser sittliches Leben in seinem Zielpunkt von einem Gesetze abhängig ist, dessen Vollstreckung weit über die Grenzen der persönlichen Kräfte hinausgeht. Unsere Pflichten gegen die Welt können wir erfüllen; aber die Welt soll auch ihre Pflichten gegen uns leisten. Das Gesetz des allgemeinen Weltlaufs muß beide Theile dazu anhalten. So wird sich der psychologische mit dem theologischen Standpunkt vereinigen lassen. Wir werden aber dabei absehn müssen von den Meinungen, daß die Erlösung eine vollendete Thatsache und daß die Sünde eine Uebertretung des absoluten göttlichen Gesetzes sei.

Wir können nicht unterlassen hierbei auf unsere allgemeinen Grundsätze zurückzublicken. Mit einer Erscheinung unseres persönlichen sittlichen Lebens beschäftigen wir uns; dies verweist uns auf psychologische Untersuchungen; aber gegen den Dualismus zu streiten haben wir nicht aufhören können; wir halten an der Lehre von einem Princip fest, an dem Monotheismus; dies führt unsere Gedanken der Theologie zu. Um vom psychologischen Standpunkte aus die Erscheinungen erklären zu können, haben wir verschiedene Gründe oder Subjecte derselben annehmen müssen, welche mit einander in Streit gerathen können; denn keine Erscheinung kann von einem Princip hervorgebracht werden; nur aus der Wechselwirkung mehrerer Gründe läßt sich die Erscheinung erklären. Damit sie aber zusammenwirken können zur Hervorbringung der Erscheinung, müssen wir ihnen Vermögen und Trieb zu gemeinschaftlichen Hervorbringungen zuschreiben. Ihre Vermögen und ihren Trieb haben sie nicht von sich, sondern empfangen; daher müssen wir diese Principien der Erscheinung von einem höhern Principe ableiten und nur von einem, weil sie dazu bestimmt sind in einander eingreifend einen Zweck zur Ausführung zu bringen. Dies sind kurz angegeben die

Gründe unseres Monotheismus und in ihnen liegen die Grundsätze für unsere Beurtheilung des Weltlaufs, des Bösen und der Erlösung vom Bösen. Sie lassen uns volle Klarheit hoffen, weil das eine Princip, auf welches sie alles zurückführen, das Princip des Guten ist. Eine solche Klarheit wollen unsere Erklärungen. Thörig würde es sein sie im Grübeln in den dunkeln Schatten der menschlichen Sünde zu suchen; nur im Guten ist Klarheit und nur das Gute kann volle Klarheit gewähren.

Man würde sich sehr irren, wenn man meinte, daß diese Grundsätze dazu führen könnten den Kampf mit dem Bösen und das Werk der Erlösung leichter zu nehmen als die Lehrsätze, welche die Genugthuung für die Sünde nur von der stellvertretenden Gnade Gottes erwarten. Im Gegentheil, wenn diese nur im geringsten etwas von den Bedingungen aufgeben, unter welchen unsere Theilnahme an der göttlichen Gnade erworben werden soll, neigen sie sich den Fehlern zu, welche eine Erleichterung in den Werken der Buße und der Besserung suchen. Die Genugthuung für die Sünde selbst zu geben, davon dürfen wir uns nicht freisprechen. Die Sünde habe ich begangen; daß sie meiner Vergangenheit angehört, befreit mich nicht von ihren Folgen. Meine Thaten folgen mir nach; noch immer muß ich mich als den schuldigen Menschen bekennen und dem Gesetze, welches ich übertreten habe, meine Strafe bezahlen, ehe ich mich für entsündigt und mit ihm versöhnt halten kann. Dies schärfen die Bedingungen ein, an welchen die Erlösung hängt, die Buße und die Besserung; von der Schwere dieser Bedingungen können wir nichts nachlassen.

Sie hängen an zwei Punkten, wenn ihre Erfüllung möglich sein soll. Die Sünden müssen vergeblich sein und der Sünder der Besserung fähig. Vergeblich sind die Sünden, wenn sie nicht gegen das absolute, sondern nur gegen das ausgesprochene

und anerkannte Sittengesetz sich vergehen. Von dieser Art aber sind alle Sünden, weil das absolute Gesetz in Gott seinen Grund hat, gegen dessen unwiderstehlichen Zug zum Guten alles nur vergeblich sich sperren würde; daher können die Uebertretungen des Gesetzes nur das treffen, was bisher von ihm kund geworden ist. Auch sind alle Sünder zur Besserung fähig; denn von Gott haben sie alle Kräfte erhalten, welche erforderlich sind zur Erfüllung ihrer Bestimmung, und wie er in seiner Schöpfung von Ewigkeit her diese Gaben verliehen hat, so erhält er sie fortwährend und nimmt nichts von ihnen zurück; zu ihrer Besserung aber gehört nichts weiter, als daß sie die Erfüllung ihrer sittlichen Bestimmung übernehmen. Wenn sie dies thun, dann werden sie auch dem Gesetze genug thun, welches sie übertreten hatten. Es würde ein grober Irrthum und eine neue Sünde sein, wenn sie es für einen leeren Wahn und für ein hergebrachtes Unrecht hielten; sie sollen vielmehr sein Gewicht anerkennen in der Buße und in der Strafe, welcher sie sich für ihre Uebertretungen unterziehen, und in Besserung ihr Vergehen gut machen. Hierin liegt das Schwere der Aufgabe, welche zur Erlösung vom Bösen uns obliegt.

Sie ist groß genug um es begreiflich zu finden, daß man sie für unauflöslich gehalten hat; ein jeder muß sie dafür halten, welcher unsere Kräfte nach unserer bisherigen Erfahrung beurtheilt. Dann bleibt nichts übrig, als entweder von Gottes Stellvertretung die Genugthuung zu erwarten oder die Erlösung aufzugeben. Das eine ist unmöglich, das andere trostlos, die Quelle der Verzweiflung oder des Leichtsinns. Den Kräften haben wir zu vertrauen, welche uns Gott gegeben hat; was in ihnen liegt, hat noch keine Erfahrung erschöpft und ohne Gottes Beistand, ohne Vertrauen zu seiner ewigen, nie von uns ablassenden Gnade wird uns nichts gelingen, im Vertrauen aber zu den Trieben, welche er in uns gelegt hat zum heiligen Leben,

wird uns auch das Schwerste nicht unmöglich sein, die Erlösung vom Bösen.

Der Leichtsinn, welchen wir meiden sollen, setzt sich über die Genugthuung hinweg, welche wir den bestehenden Gesetzen schuldig sind. Er verachtet sie als abgethane Sachen, als überwundene Standpunkte. Sie gehören aber zu den Gesetzen des Weltlaufs, welche Gott vorgeschrieben hat. Wir können nicht leugnen, daß unter ihnen vieles ist, was abgethan zu werden verdient; sie bedürfen der Besserung, und nur dadurch können unsere Vergehungen gegen sie zu einer Versöhnung mit ihnen gebracht werden, daß sie beide einer Verbesserung unter einander sich fähig zeigen. Aber die herkömmlichen Sitten bestehen und liegen daher im Gesetze des Weltlaufs. Neben ihrem Unrecht besteht ihr Recht. Indem man sich gegen sie auflehnt, erkennt man an, daß sie bisher für uns gegolten haben; man setzt sich mit seiner Vergangenheit in Streit, in Streit mit seinem bisherigen Besitzthum und dem Gange des Lebens, in welchem unsere Kräfte erwachsen sind. Wenn dieser Streit nicht gehoben werden könnte durch eine gerechte Würdigung der Rechte beider Theile, würden wir nicht im Stande sein zum Frieden mit uns selbst zu kommen. Auch sind diese Sitten nicht Gesetze für uns allein; sie gelten für die sittliche Welt unserer Umgebungen, vielleicht für alles, was mit uns dem Ideale des höchsten Guts nachstrebt; auch mit ihnen setzen unsere Uebertretungen sich in Streit und haben wir sie auszugleichen um zum Frieden zu gelangen. Dies ist das große Werk der Versöhnung mit dem Laufe der ganzen Welt, welches wir zur Erlösung des Bösen zu betreiben haben. Leichtsinn sehen wir überall, wo es nicht unternommen wird; schwer genug aber ist es um seine Vollendung nur in weitester Ferne hoffen zu können.

Die Genugthuung, welche wir zu geben haben, kann gedacht werden als in einem kritischen Proceß sich vollziehend, in welchem

die einander gegenüberstehenden Parteien zu ihrem Rechte kommen sollen. Man würde aber sehr irre gehen, wenn man glaubte, daß es damit abgethan werden könnte, daß man den einen Theil schlechthin verurtheilte. Dies würde geschehen, wenn man das alte Gesetz für Wahn erklärte und seine Uebertretung für schuldlos. Nicht weniger würde man irren, wenn man ihn mit einer abstracten Theorie erledigen zu können meinte ohne die Praxis beizuziehen. Dies würde eintreten, wenn man glaubte von der Schuld erlöst zu sein, sobald man erkannt hätte, daß die Sünde nur gegen herkömmliche Gesetze und nicht gegen das absolute Gesetz Gottes sich vergangen habe. Ein viel größeres Werk wird für die Erlösung verlangt, indem wir praktisch darauf hinarbeiten sollen uns mit uns, mit unserer Vergangenheit zu versöhnen und zu versöhnen uns mit der ganzen sittlichen Welt und sie mit uns. Eine müßige und unfruchtbare Kritik würde der üben, welcher sich begnügen ließe nur im Allgemeinen sich freizusprechen von dem unsinnigen Widerstande gegen das Gesetz des Weltlaufs und wohl gar dieser wohlfeilen Weisheit sich rühmte. Nur die Selbstsucht würde es nähren, wenn man damit zufrieden wäre seine bessere kritische Einsicht für sich zu behalten; man soll auch andere belehren und sie den Wegen zuführen, in welchen sie in gemeinschaftlichem Einverständniß mit uns an der Erreichung des letzten Zwecks zu arbeiten haben; die Händel des sittlichen Reichs dürfen uns nicht gleichgültig lassen; wir sollen sie zu schlichten suchen; der leidige Trost, daß alles zu unserm und zu der Welt Besten diene, würde uns wenig helfen, wenn wir von ihren peinlichen Verwicklungen beständig gequält würden. Selbst also sollen wir das Unsrige dazu thun, daß alles sich in einander schicke. Das ist die Last der praktischen Arbeit, das Kreuz der Welt, welches wir alle über uns nehmen sollen.

Wie aber die praktische Arbeit in Buße und Besserung des

sittlichen Gesammtlebens uns nicht erspart werden kann zur Erlösung, so auch nicht die Theorie, welche in der Erfahrung des praktischen Lebens wächst. Erst alsdann wird die Erlösung vom Bösen vollzogen sein, wenn wir nach göttlichem Gesetz uns freisprechen können von den Sünden unseres früheren Lebens. Wir müssen erkennen lernen und uns im Einzelnen nachweisen können, daß auch die Sünden, deren wir schuldig geworden sind, mögen sie der Genußsucht, mögen sie der Selbstsucht angehören, unter unserm Zuthun in Buße und Besserung alle in die Wege der Vorsehung zuletzt eingelenkt haben. Sie können das, weil das Böse auch seine guten Folgen nach sich zieht und unter Gottes Leitung ein Mittel zum Guten wird. Dann sehen wir uns von der Schuld erlöst, wenn wir uns sagen können, Gottes Gnade habe es uns verstattet von unsern Vergehungen den Gebrauch zum Guten zu machen und das Böse zu unserer Bekehrung zum Guten zu benutzen. Unter dieser Bedingung steht die Erlösung vom Bösen und steht auch die genetische Erklärung desselben (Nr. 30, S. 333 f.). Beide fallen in demselben Punkte zusammen, in dem Punkte unseres sittlichen Lebens, in welchem uns das absolute Gesetz Gottes offenbar wird und, indem wir aus ihm begreifen lernen, wie auch das Böse seinen Absichten diente, wir auch von ihm uns losgesprochen sehen von der Schuld der Sünde, weil die Verwicklungen und periodischen Rückschritte unseres Lebens, in welchen das Böse uns und die Ordnung des sittlichen Reiches störte, der Gnade Gottes nur als Mittel dienten zur Wiederbringung aller Dinge.

32. Schluß.

Wir stehen am Schluß und müssen uns bekennen, daß wir wenig geleistet haben. Was nur durch Thaten geleistet werden kann, können Worte nicht erringen. Der Sieg über das Böse kann nur in den Einzelheiten des praktischen Lebens errungen werden; die Theorie bleibt beim Allgemeinen stehen. Einfach ist die Wahrheit, unzähliger Art die Abweichungen von ihr. Die Irrungen, denen wir im Bösen und im Urtheil über das Böse begegnen, sind so mannigfaltig, daß wir besorgen müssen, man werde in ihnen die allgemeinen Züge unserer Schilderungen nicht wiedererkennen. Wir haben behauptet, auch das Böse diene dem Guten; in jedem besondern Fall zu zeigen, wie es dem Guten diene, würde unmöglich sein. Man wird daraus Einwürfe gegen die Theorie zu ziehen geneigt sein; aber das Böse gehört dem an, was man das Zufällige oder Gesetzlose zu nennen pflegt, und aus der Unkenntniß seines Gesetzes wird sich kein Beweis ziehen lassen. Aber wenn auch den Einwürfen gegen unsere Theorie gute Gründe sich entgegensetzen lassen, das Böse in seinen mannigfaltigen Umhüllungen bleibt uns dennoch ein Räthsel; nur das Gesetzmäßige können wir begreifen, seine Gesetzwidrigkeit trübt unsern Blick. Praktisch sollen wir auf seine Beseitigung hinarbeiten, indem wir es in das Gesetz einlenken lassen; das wird auch in der Erfahrung unsere Theorie stärken; aber beim Allgemeinen bleibt sie stehen und nur aus ihm, ihrem Blicke über das Ganze des Weltlaufs, kann sie Licht über das Verwickelte der uns als zufällig erscheinenden Einzelheiten verbreiten.

Es ist zu besorgen, daß nun die Ergebnisse unserer Theorie als gar zu unbedeutend erscheinen werden. Sie laufen darauf

hinaus, daß wir im Bösen Verwicklungen und Rückschritte im sittlichen Leben zu erkennen haben, weder etwas rein Negatives für die sittliche Schätzung noch etwas schlechthin Verwerfliches, welches als unverbesserlicher Widersacher des Guten betrachtet werden könnte. Man wird vielleicht zugestehen, daß hierdurch extreme Meinungen beseitigt werden, welche in Gleichgültigkeit oder in Haß gegen das Böse sich das Widerspiel halten; man wird aber auch meinen, dieses Ergebniß sei kaum der Rede werth, es gehöre zu den abgenutzten Gedanken, zu welchen ein jeder in der Praxis seines Lebens komme, und müsse zu den Urtheilen des gesunden Menschenverstandes gezählt werden.

Wir würden hierin keinen Vorwurf finden, wenn man nicht meinen sollte, daß diese Urtheile auch dem gemeinen Menschenverstande sogleich einleuchteten und in ihm zu fester Ueberzeugung kämen. Es zeugt vom Gegentheil, daß man im gemeinen Urtheil mit der Meinung, das Böse sei nur eine Verwirrung und ein Rückschritt im sittlichen Leben, den Leichtsinn zu verbinden pflegt, welcher sein Gewicht gering achtet. Aus ihm fließt die gewöhnliche Milde in der Beurtheilung des Bösen, welche wir haben verwerfen müssen, als ließen seine Folgen leicht sich büßen und bessern. Auf ein genaueres und sichereres Urtheil haben wir dringen müssen und unsere Ergebnisse haben die schwere Last der Sünde um nichts erleichtert. Nur den Abscheu vor dem Bösen haben wir bestritten, weil mit diesem Affecte weder eine genaue Untersuchung noch eine gerechte Würdigung zu vereinigen ist. Abscheu und Haß soll die Theorie fliehen; das niederdrückende Gewicht des Gegenstandes soll sie uns nicht verhehlen. Wenn wir unserer Theorie etwas mehr zutrauen als der gewöhnlichen Meinung, so ist es, weil sie Milde und Strenge des Urtheils über das Böse in sich vereinigt.

Wir wollen damit nicht sagen, daß unser Ergebniß schwer zu finden wäre; es ist einfach wie die Wahrheit; nur leicht

wird man abgeleitet von ihm und zum Misverständnisse desselben verleitet, weil man in Verwicklungen und Rückschritten lebt und ihre Schwere sich zu verleugnen sucht. Vorurtheile verbergen uns das Gute und Wahre, welches allein Klarheit über die Erscheinungen unseres Lebens verbreiten kann. Deswegen ist der Gewinn unserer Untersuchungen meistens auf Widerlegung von Irrthümern hinausgelaufen. Ohne sie würden wir zu keiner Sicherheit in der Unterscheidung haben gelangen können. Wir meiden den Streit, welcher zur Verwicklung führt; aber die Kritik, welche aus ihr herausführen soll, müssen wir aufsuchen.

Zu den Hauptgegnern, mit welchen wir uns zu verständigen haben, haben wir die Vorurtheile der positiven Religion zu zählen. Andere Vorurtheile sind entweder nicht so eng mit dem sittlichen Leben verbunden oder nicht so allgemein verbreitet und in der Meinung geheiligt. Unser Streit beabsichtigt nicht die Vernichtung der positiven Religion, sondern nur die Verständigung mit ihr. Die Theologen, welche den Grund ihrer Wissenschaft von ihr entnehmen, möchten wir für uns gewinnen. Sie vertreten die sittlichen Ueberzeugungen, welche unter den Menschen am weitesten verbreitet sind, und suchen ihnen einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu geben; unsere eigenen Ueberzeugungen mit ihnen in Streit zu setzen, das würde heißen den Unfrieden im sittlichen Reiche im weitesten Umfange nähren.

Unmöglich würde es nun freilich sein mit der Art der Theologen uns zu verständigen, welche die Miene annehmen, als wollten sie ihr positives Gesetz zur alleinigen Richtschnur ihres sittlichen Urtheils erheben. Sie würden ihre Wissenschaft dadurch nur zu einer positiven Gesetzeskunde machen; wenn sie ihr den wissenschaftlichen Charakter bewahren wollen, müssen sie die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens anerkennen, welche in der religiösen Offenbarung nicht ausgesprochen sind. In ihnen

haben wir einen gemeinschaftlichen Boden für die Verständigung aller Glieder des sittlichen Reichs; einen solchen dürfen wir uns nicht entschlüpfen lassen, wenn wir den sittlichen Verkehr unter den Menschen nicht aufgeben wollen.

In der Religion haben wir einen Zweig der sittlichen Cultur zu verehren; denselben Rang nimmt die Wissenschaft ein; die Religion kann ihr denselben nicht verweigern, wenn sich die Theologie an sie anschließt um die religiösen Gedanken wissenschaftlich zu ordnen. Noch andere Zweige der sittlichen Cultur gesellen sich dieser zu, weil weder Religion noch Wissenschaft die Regeln des sittlichen Lebens vollständig umfassen können. Nur in dem fruchtbaren Verkehr aller Culturzweige gedeiht das Ganze des sittlichen Lebens. Mit der Religion hat sich zu allen Zeiten Aberglaube verbunden und Götzendienst ist in seinem Gefolge gewesen. Auch der monotheistische Glaube ist nicht sicher vor ihm. Wenn er das geschriebene Gesetz verehrt, als wäre es der absolute Wille selbst und nicht sein Statthalter mit beschränkten Rechten, so verfällt er in Götzendienst. Auch die menschliche Vernunft wird so abgöttisch verehrt, wenn man sie für die wahre untrügliche Vernunft hält und ihr die Freiheit der Willkür gestattet, welche das absolute Gesetz Gottes brechen könnte, wenn man sie nicht darauf beschränkt, daß sie den Willen Gottes gehorsam sich aneignen und in der Welt verwirklichen könne. Gegen solche und ähnliche Ausartungen ist die Religion zu schützen und nur dadurch kann sie geschützt werden, daß sie dem Gange der sittlichen Cultur sich anschließt und die Gesetze achtet, welche ihre verschiedenen Zweige mit gleichem Rechte jeder in seinem Kreise gebieten.

Mit der Religion und Theologie uns zu verständigen, welche die Verständigung mit der ganzen sittlichen Cultur sucht, dürfen wir also nicht aufgeben. Das religiöse Vorurtheil und die Verschiedenheit der Religionen und ihrer Bekenntnisse darf uns nicht

davon zurückschrecken, denn sie werden gestatten einen wahren Glauben anzunehmen, dessen Entstellungen gemieden werden können und der dazu bestimmt ist in allen Menschen geweckt zu werden und sie in religiöser Gemeinschaft ihrer sittlichen Bestimmung entgegenzuführen. Die Theologie, welche ihm eine wissenschaftliche Entwicklung zu geben sucht, wird sich den übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen der Menschen friedlich anschließen können.

Wenn wir nun weiter nachfragen, an welche positive oder geschichtlich entwickelte Religion wir uns halten sollen um des wahren Glaubens habhaft zu werden, so wird uns auch hierauf die Antwort nicht fehlen. Der christlichen Religion gehören wir an, nicht allein von Geburt, sondern auch nach unserer ganzen sittlichen und wissenschaftlichen Bildung, welche in ihr emporgewachsen ist. Von allgemeinem sittlichem Standpunkte aus könnte auch darnach gefragt werden, ob wir bei ihr bleiben sollten, denn ein Wechsel der positiven Religion liegt nicht außer dem Bereich des sittlich Möglichen. Wir finden aber dazu keinen vernünftigen Grund. Ein solcher würde vorliegen, wenn die christliche Religion uns von einer Gemeinschaft des sittlichen Lebens ausschlösse, welche zu suchen die Pflicht uns geböte. Aber sie schließt keine menschliche Gemeinschaft von uns aus; sie ist keine Nationalreligion; sie fordert nicht, daß wir einem besondern politischen Gemeinwesen ausschließlich unsere Pflicht widmen; sie will Religion der Menschheit sein und fordert uns dazu auf alle Menschen an sie heranzuziehen. Daß sie dieser ihrer Aufgabe schon jetzt genügt hätte, können wir freilich nicht behaupten; aber als Religion der Völker hat sie sich doch bewährt, welche in neuerer Zeit die Leitung in der Culturgeschichte behauptet haben, und wenn wir daher den bisherigen Wegen der wissenschaftlichen Cultur folgen wollen, so haben wir auch darauf zu sehen, daß wir in Einklang bleiben mit den

Voraussetzungen, von welchen sie in ihrer Schätzung des sittlichen Lebens ausgeht. Oder sollten wir meinen, daß wir ungestraft unsere eigenen Wege gehen dürften, ohne uns um die Meinungen der übrigen Menschen zu kümmern?

Wie stellt sich nun unsere Lehre vom Bösen und seinen Folgen zum christlichen Glauben? Wir haben schon einmal über diesen Punkt verhandelt und gefunden, daß die Theologen im Namen des christlichen Glaubens auf verschiedene Ansichten über ihn geführt worden sind (Nr. 26. 27). Wir kehren noch einmal auf ihn zurück, nicht um im Einzelnen das früher Gesagte zu vervollständigen, sondern um es außer dem Streit der verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu stellen, indem wir auf das verweisen, was wir als das Wesentliche des Christenthums und es vor allen andern Religionen Auszeichnende anzusehen haben.

Es ist dem Christenthume nachgerühmt worden, daß es vor allen andern Religionen den vollen Ernst des Bösen uns zu Gemüth führe und mit dem tiefsten Abscheu vor ihm erfülle. Dies würde sich wohl als richtig herausstellen, wenn wir es von den Religionen der bedeutendsten Culturvölker nur mit der griechischen und römischen zu vergleichen hätten, welche das Böse leichtsinnig behandeln, davon ausgehend, daß es der menschlichen Natur nothwendig anhafte, ja überhaupt der Welt, welche das Vollkommene nicht zulasse. Dies ist eine Meinung, welche dem Dualismus angehört, und wir dürfen gewiß sein, daß sie auch in andern Religionen, welchen der dualistische oder polytheistische Irrthum zu Grunde liegt, nicht fehlen werde. Aus ihm fließt die Annahme, daß der Mensch entschuldigt sei, wenn er vom Bösen sich nicht frei halte, und der Strafe göttlicher Vergeltung nur schuldig werde, wenn er grobe, die menschliche Natur empörende Sünden auf sich lade. Es giebt aber andere nicht-christliche Religionen, welche diesem Dualismus nicht huldigen, und wenn wir mit ihnen das Christenthum vergleichen,

so können wir nicht finden, daß durch den vollen Ernst, mit welchem es dem Bösen sich widersetzt, sein wesentlicher Vorzug vor ihnen richtig bezeichnet werde.

Unter diesen sind uns die indischen wohl am besten bekannt. Dem Bramaismus und dem Buddhaismus sind die Büßer gemein. Man meint, vielleicht nicht ohne Grund, von ihnen wären die christlichen Büßer hergekommen. Die strengsten Bußen fordern sie vom Menschen, nicht allein für grobe Vergehen, sondern für die leiseste Regung der Sünde, für jede Bewegung der Leidenschaft. Man würde meinen können, daß sie hierin übertrieben, aber schwerlich, daß sie hinter den Ermahnungen des Christenthums zurückblieben oder weniger als dies auf die Mittel der Entsündigung dächten. Die Vergehen der Menschen entschuldigen sie nicht, sie fordern durchgängige Enthaltsamkeit von allem, was der Sünde verdächtig ist. Daß der Mensch hierzu unfähig sei, so lange er weltlichen Begierden sich hingiebt, gestehen sie zu; aber damit soll er sich nicht rechtfertigen, vielmehr soll er sich diesen gänzlich entziehen; dahin streben die frommen Büßer und das meinen sie erreichen zu können. Die Erlösung von allem Uebel und Bösen der Welt wird denen versprochen, welche die Begierden in sich ertödten und ganz ihre Gedanken in Gott versenken.

Also denselben Abscheu vor dem Bösen, welchen man dem Christenthum nachgerühmt hat, finden wir auch in den indischen Religionen, ja wir finden noch mehr in ihnen, was sie mit dem Christenthum gemein haben und was freilich wohl mit jenem in unzertrennlicher Verbindung steht, nehmlich die feste Zuversicht auf Erlösung. Beide sehen wir als zusammenhängende Glieder derselben Denkweise an; denn wer ernstlich etwas verabscheut, wird es auch ernstlich fliehen, und es würde der menschlichen Natur zuwider sein, wenn er nicht auch hoffte ihm entgehen zu können; wer aber religiöses Vertrauen zu Gott hat, dem wird

seine Hoffnung zur Zuversicht ausschlagen. So sind die Lehren vom Bösen und von der Erlösung mit einander verbunden, wie auch unsere Untersuchungen gezeigt haben, daß man die erstere nicht zu Ende führen kann ohne auf die letztere zu stoßen.

Ueber die Verwandtschaft der indischen mit der christlichen Religion dürfen wir uns nicht wundern; diese ist nicht allein mit der jüdischen verwandt; sofern sie Glauben und nicht bloß Aberglauben nähren, haben alle Religionen Gemeinschaftliches. Sie kommen alle darin überein, daß sie vom Bösen beunruhigt werden und Mittel zur Erlösung von ihm aufsuchen. Eine nähere Verwandtschaft aber müssen die monotheistischen Religionen zu einander haben als zu den in Dualismus oder in Polytheismus sich zersplitternden. Nur jene können eine befriedigende Erlösung hoffen lassen.

Der Unterschied zwischen der christlichen und den indischen Religionen tritt aber doch deutlicher in der Erlösungslehre als in der Lehre vom Bösen hervor. Das Böse kennen wir alle aus Erfahrung. Die Religion hat nur zu verhüten, daß es sich niemand leichtsinnig beschönige, daß es nicht allein in Handlungen, sondern auch in den leisesten Regungen des Bewußtseins erkannt werde. Hieran haben es auch die indischen Religionen nicht fehlen lassen. Wenn sie in diesem Punkte gefehlt haben, so war es nur darin, daß sie auch unschuldige Regungen verdammten, Regungen, welche dem Uebel, aber nicht der Sünde zufallen. Die Erlösung aber haben wir nicht so erfahren, wie das Böse; über die Wege zu ihr können wir uns leichter täuschen. In der Art der Mittel nun, welche uns empfohlen werden um zur Erlösung zu gelangen, findet ein großer Unterschied statt unter den monotheistischen Religionen. Wer die schwärmerischen Mittel der indischen Büßer auch nur oberflächlich kennt, dem wird die Lust vergehen ihre Lehren von den Wegen

zur Erlösung mit den Lehren der christlichen Religion über diesen Punkt zu vergleichen, so weit stehen beide von einander ab.

In ähnlicher Weise wie bei den christlichen Völkern hat bei den Indiern an ihre Religion eine Reihe philosophischer Systeme sich angeschlossen. Aus ihnen ersehen wir, welche allgemeine Grundsätze in ihr herschen. Ein Zug, welcher auch sonst, besonders im Orient, überhaupt in andern Religionen uns begegnet, zeigt sich uns darin zu voller Allgemeinheit erhoben, die Scheu vor Befleckung mit dem Unreinen, welches in der Welt sich finde, ein Ueberbleibsel des Dualismus im Monotheismus. Gott und Welt werden einander gegenübergestellt wie Reines und Unreines. Der Fromme soll in Gott aufgehen; Gott allein ist die Wahrheit. Die Welt ist eitel; alle Güter, welche in der Welt erworben werden können, werden mit dem Abfall von Gott erkauft. Diese Scheu vor dem Weltlichen ist in den philosophischen Systemen der Inder mit dem Grade der Folgerichtigkeit ausgesprochen, welcher nur immer im Irrthum erreicht werden kann. Bis dahin ist man gekommen die Welt für Maja, für trügerischen Schein zu erklären, die Formel des Akosmismus. Die Folgerung für das Leben war, daß man auffordern mußte sich zurückzuziehen vom Weltlichen, wenn man von Eitelkeit und vom Bösen frei werden wollte. Nur in dieser Zurückziehung gehe uns die reine Wahrheit auf und fließe die Seele mit Gott zusammen. Den indischen Büßern ist die Flucht vor der eiteln, unreinen und argen Welt das einzige Mittel zur Erlösung.

Wir können nicht leugnen, daß ähnliche Ansichten auch von Christen gehegt worden sind, aber dem Wesen des Christenthums sind sie fremd. Ihnen widerspricht, daß die christliche Religion ihren positiven, d. h. geschichtlichen Charakter auf das entschiedenste behauptet hat. Die Erlösung, welche sie uns verheißt, unterscheidet sich dadurch vor allen andern Arten, welche andere

Religionen versprochen haben, daß sie durch Christum geschehen soll, der ein Mensch war, historisch einer bestimmten Zeit angehörig, in einer Zeit aufgetreten, welche des Erlösers wartete, welche nun auch wirklich durch sein Leiden und sein Thun eine Umwandlung von den weitesten Folgen erfahren hat; diese Folgen sollen sich über die ganze Geschichte der Welt erstrecken, so wie sie vorbereitet worden sind von dem Beginn der Dinge. Christum betrachten die Christen als den Heiland der Welt, als den Mittelpunkt der Weltgeschichte; auf ihn weisen alle Prophezeiungen hin als auf den Umschwung vom Bösen zum Guten, von welchem alle folgende Perioden in der Geschichte des sittlichen Reiches ihren Ausgang haben. Mit Recht hat daher die Wirksamkeit Christi als eine solche angesehen werden können, auf welcher die ganze Geschichte des sittlichen Reiches beruht. Er hat die Welt geschaffen; denn alles, was in ihr ist, ist seinem Willen gemäß; er hat die Kirche gegründet, und alles, was in ihr zu Gottes Ehren geschieht, geschieht nach seinem Willen und Gebot; er wird alles zu seinem Ende führen, zur Erlösung, zu Gott zurück. Sein Wille ist das absolute Gesetz des göttlichen Reiches. Man erhebt so seine Natur und seinen Willen weit über das Maß dessen, was dem Menschen auf Erden möglich ist, weil man in prophetischem Geiste in ihm alles sich erfüllen sieht, wozu der Mensch und die Welt bestimmt sind. Und nun frage ich, kann man meinen, daß eine Religion, welche so in dem Gegenstande ihrer Verehrung die Quintessenz der ganzen Geschichte von der Welt Anfang bis zum Weltende erblickt, die Entsagung der Welt predige?

Es ist unnöthig im Einzelnen nachzuweisen, daß die christliche Religion nicht die Flucht und Entsagung der Welt anräth, so sehr sprechen alle ihre Ermahnungen dafür, daß wir für das Beste der Welt arbeiten sollen. Kein Zweifel, daß wir dabei auch mit dem Bösen in Berührung kommen werden; aber auch

das sollen wir nicht scheuen; wir sollen es bessern, uns und andere zum Guten bekehren. Das ist eine viel schwierigere Arbeit und eine viel fruchtbarere Buße, als wenn wir uns nur abwenden von ihm und glauben, daß es alsdann uns nicht kümmere und für uns nicht vorhanden sei. In der Ermahnung zur ernsten Arbeit am Bösen übertrifft das Christenthum andere Religionen; man hat dies verwechselt mit dem ernstlichen Abscheu, welchen es vor dem Bösen errege; man könnte eher sagen, daß es ihn mildere, weil es Mitleiden mit den Sündern einflößt und sie zu retten antreibt. Zu einem ernsten Kampf mit ihm entzündet es unsern Muth; sehr ernst ist dieser Kampf, weil er durch alle Geschichte sich erstrecken soll, ein Kampf gegen die ganze arge Welt. Die ganze Menschheit wird zu ihm aufgerufen und nicht die Menschheit allein, sondern alles Geschöpf, welches Selbständigkeit und freies Leben hat. Alles Böse soll besiegt und zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz gebracht werden und die ganze sittliche Welt soll an diesem Siege Theil haben.

Darin zeichnet sich das Christenthum vor allen Religionen aus, daß es Erlösung uns hoffen läßt nicht in der Zurückziehung von der Welt und von dem Bösen in ihr, sondern in der Arbeit an der Welt und am Bösen in einem Kampfe, welcher zum endlichen, völligen Siege ausschlagen werde. Zu diesem Kampfe giebt es die Hoffnung und erweckt es den Muth. Eine verwegene Hoffnung! wird man sagen und nicht so zu sagen, dazu gehört der ganze Muth des christlichen Glaubens. Alle haben so gesagt, welche in feiger Flucht vor der Macht des Bösen von der Welt sich zurückzogen und ihrer täuschenden Lust, aber auch dem Erwerb ihrer Güter entsagten, und nicht weniger haben so gesagt alle, welche leichtsinnig das Böse mit in den Kauf nahmen, es mit den Mängeln der Welt entschuldigten, die Heiligkeit des Willens und das höchste Gut als ein trügerisches Ideal

betrachteten. Keine menschliche Kraft, das ist gewiß, reicht aus, die Uebel der Welt zu überwinden und das Böse zu tilgen; aber darum soll der Mensch, der auf Gottes Hülfe vertraut, nicht den Muth verlieren, daß ihm das gelingen werde in Gemeinschaft mit allen Mitteln der sittlichen Welt, was zu erstreben Vernunft und Pflicht ihm gebieten. Das ist der Glaube der Christen. Ein schweres, ein alle Menschenkraft übersteigendes Werk ist uns auferlegt, aber mit Gottes Hülfe, unter Christi Führung wird es seiner Kirche, dem sittlichen Reiche, gelingen. Christus, das ist der Mensch, in welchem Gottes die Welt schaffende und regierende Kraft sich offenbart hat; den Kern und die innerste Wahrheit der Dinge, welcher Gott gleich ist, weil er alles Gute seiner Schöpfung in sich schließt, hat er offenbart und zur sichtbaren Erscheinung uns zu bringen verheißen; den Gedanken und den Willen Gottes, welche Anfang und Ende der Welt umfassen und zusammenhalten, hat er uns verkündet, daß wir ihm vertrauen sollen. Das alles bedeutet Christus dem christlichen Glauben; als Mittelpunkt der Menschengeschichte, welche uns die Geschichte des sittlichen Reiches vertreten muß, ist er das auch wirklich. Denn auf diesen Mittelpunkt deutet das Frühere; nur seinetwegen, um zu ihm zu führen, ist es gewesen; von ihm geht alles Spätere aus und beruht auf seiner Kraft; alles, was außer ihm liegt, dient zu seinem Mittel. Für uns aber ist dieser Mittelpunkt der Sittengeschichte auch der Punkt, der in allem Guten uns befestigt, und der Wendepunkt, welcher uns zu allem Guten in der Zukunft führen soll. Unser Glaube hängt daran, daß seine Macht sich ausbreiten und offenbaren werde als herschend über die ganze Welt und alles, auch unsere schwache Kraft, zum höchsten Gut führend. Unter den Zerstreuungen der sinnlichen und sündigen Welt wird dieser Glaube beständig angefochten und niemand kann ihn festhalten, welcher nicht zu dem Vertrauen gekommen ist, daß die bunte

Mannigfaltigkeit der Erscheinungen doch nur einem Endzwecke dient und in einem Mittelpunkte der Sinn alles Geschehens sich uns verräth. Die Wissenschaft kann von der Forderung einer solchen alles einigenden Wahrheit nicht lassen und der christliche Glaube lebt in der Ueberzeugung, daß in der Geschichte der Menschheit der Mittelpunkt offenbar geworden ist, aus welchem man den Plan Gottes mit der Welt sich würde begreiflich machen können, wenn man von ihm alles zu betrachten und zu übersehen vermöchte.

Wer wird verkennen, daß in dieser frohen Botschaft von Christo die dem Christenthum eigenthümliche Wahrheit liegt? Der Ruf: „Thut Buße", die Ermahnung vom Bösen zu lassen und die Drohung mit seinen Strafen können nur als Mittel angesehen werden, welche uns den Zugang zu der Verheißung des Christenthums eröffnen sollen. Auf solchen Verheißungen beruht der Trost der Religion; über diese Verheißung geht keine andere hinaus; daher geht auch keine menschliche Religion über die christliche. Nach den unzähligen Niederlagen, nach den unzähligen Spaltungen, welche die Christenheit erfahren, ist sie doch noch immer einig in dem Ruf: Unter diesem Zeichen wirst du siegen! Nicht in kürzester Spanne der Zeit erwartet sie das tausendjährige Reich; die Geschichte der Welt hat einen langen Lauf durch unermeßliche Räume; aber das sittliche Reich, von Ewigkeit gegründet, laut und untrüglich uns verkündet in Christi Ruf, es hat seine unerschütterliche Verheißung, welche durch nichts verkümmert werden darf. Wie er uns berufen hat zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, so wird er die ganze Welt berufen und nichts wird seinem Rufe widerstehen können. Seine Widersacher werden sich ihm beugen; die Spaltungen in seinem Reiche, welche jetzt gegenseitig sich verdammen, werden ihren Zorn zur Liebe wenden; sein Segen über alle Welt wird alle Welt in Frieden einigen. Welche Macht bleibt da dem Bösen?

Jetzt fühlen wir seine Noth, jetzt ängstigt uns sein Streit; aber wie eine ohnmächtige Erscheinung wird es vor dem Siege des Guten verschwinden und nur die Erinnerung zurücklassen, daß wir aus allem diesem Elend durch die Gnade Gottes erlöst werden mußten.

Wir können also nicht finden, daß unsere Untersuchungen über das Böse uns zu Ergebnissen geführt hätten, welche gegen die unter uns herschende Religion stimmten. Aber freilich können wir nicht darauf eingehen alles zum Wesen des Christenthums zu zählen, was die gewöhnliche Meinung unter den Christen für festgestelltes Dogma hält. In sehr weiter Ferne hat der christliche Glaube seinen Sieg zu erwarten, auch zum Siege über die Irrthümer der Menschen wird er nicht sobald gelangen. Reste des Dualismus und des Götzendienstes wuchern noch immer unter uns; abgöttischer Aberglaube hat sich unter den Parteien der Christen eingenistet; über die wahre Lehre des Christenthums wird man noch lange streiten. Eine einige christliche Kirche haben wir nicht; ihre Lehren liegen in dem innern Streit des Bösen. Gegen die Versuche der Dogmatik die Lehrweise zu reinigen, ihre Grundsätze festzustellen und sie in einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, haben wir nichts einzuwenden; es ist das ein nothwendiges Geschäft in einer Religion unter wissenschaftlich gebildeten Völkern; aber für gelungen in aller Art, für den vollständigen Ausdruck der wahren Religion sollen diese Versuche sich nicht ausgeben. Wir müssen auch hier das abstracte, in Formeln oder Gewohnheiten ausgesprochene von dem absoluten, lebendigen, in der Geschichte waltenden und sie beherschenden Gesetze unterscheiden. Im Geiste des Christenthums ahnt der Christ das absolute Gesetz Gottes; daß es aber buchstäblich in seinen Erscheinungen ausgesprochen wäre, wird er nicht erwarten. Noch immer verweist uns Christus auf den Paraklet; ohne die Erleuchtungen des heiligen

Geistes würden seine Worte leerer Schall sein. Wo aber seine Worte, sein Leben und sein Leiden Nachfolge erwecken und durch die Geschichte des sittlichen Reiches wirksam hindurchleuchten, da verkündet sich uns ein Hauch des Friedens, welcher mit unwiderstehlicher Kraft alles wahre Leben an sich heranzieht und jede widerstrebende Macht sich zu unterwerfen und zu einigen verspricht.

Wir haben uns auf diese Auseinandersetzungen eingelassen, weil es uns nicht gerathen scheint die Wissenschaft außer Verbindung mit der Religion und der Theologie zu lassen. Es hat eine Zeit gegeben, in welcher man meinte, es wäre der Philosophie unwürdig irgend etwas außer ihren Untersuchungen Liegendes und so besonders den religiösen Glauben zu berücksichtigen. Man fürchtete sie dadurch mit Vorurtheilen zu belasten und sie ihres rein wissenschaftlichen Charakters zu berauben. Hierzu konnte nur die Furcht vor innerer Schwäche bewegen; die in sich sichere Wissenschaft verträgt jede Berührung mit andern Gebieten der Bildung. Jetzt werden nur wenige anstehn zu bekennen, daß es außer dem philosophischen Denken noch andere selbständige Wege des vernünftigen Lebens giebt, welche unsere Pflege verdienen. Von ihnen kommt die Religion mit der Philosophie in die innigste Berührung, weil sie mit ihr das Vordringen auf den letzten Grund der Erscheinungen gemein hat. Zwischen ihnen ist nicht immer Friede gewesen, ja beide haben sich als natürliche Feinde angesehen. Wir können nicht daran zweifeln, daß diese Reibungen unter zwei mit einander verwandten Gebieten des sittlichen Lebens zu dem inneren Streit des Bösen gehören. Ihre verworrenen Verwicklungen sollen wir zur Klarheit ausgleichen, indem wir die Rechte beider anerkennen. Das Recht der Philosophie zur freien Forschung über die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens darf die Religion nicht bestreiten; denn in ihrem Namen würde nur die Theologie den Streit führen können und sie ist selbst eine Frucht des

wissenschaftlichen Denkens, welches ohne Gesetze und Grundsätze nichts vermag. Ihr Recht von der andern Seite würde die Philosophie überschreiten, wenn sie von ihrer Erforschung allgemeiner Gesetze der Vernunft aus über die Gesetze der einzelnen Dinge in Raum und Zeit entscheiden wollte. Die Ableitung dessen, was Gesetz und Pflicht ist für den besondern Mann und den besondern Fall, ist ihr versagt; darüber hat sein Gewissen zu reden. In ihm hört der fromme Mensch die Stimme Gottes und fühlt den Zug des göttlichen Geistes, welcher uns dem absoluten Gesetze unterwirft. Damit beginnen die Rechte der Religion. Aber jeder Gewissenhafte giebt sich auch nicht ohne Prüfung den Wallungen seines Gemüths hin. Seine persönliche Ueberzeugung ist der letzte Grund seiner Religion; aber die Schwankungen seiner Meinung über die Pflicht rathen ihm seine Ueberzeugungen an den Ueberzeugungen anderer zu prüfen; er sucht Bestätigungen seines Glaubens im Glauben derer, welche an den Werken des sittlichen Lebens mit ihm gemeinschaftlich unter ähnlichen Verhältnissen arbeiten. Hierdurch wird die Religion eine öffentliche Sache, ein Urtheil der sittlichen Gemeinschaft, in welcher wir leben, über das sittliche Gesetz, den Zweck und das Princip der Weltordnung. Eine solche öffentliche Meinung auszubilden und aus ihr Weisungen schöpfen zu lassen für den heilsamen Weg unseres persönlichen Lebens, das ist das Recht der Religion. Wer davon überzeugt ist, daß in der Geschichte der Finger Gottes waltet, der wird auch darauf ausgehen in ihr die Religion zu entdecken, deren Wahrheit sie bezeugt oder an deren Weisungen er zunächst verwiesen ist. Vom religiösen Aberglauben wird er sich nicht stören lassen in der Ueberzeugung, daß Gott, welcher durch Gutes und durch Böses uns hindurchführt, auch in den Ueberzeugungen der öffentlichen Religionen und unter den Parteiungen ihres Hasses uns heilsame Gesetze zukommen läßt.

Es dürfte überflüssig sein weiter auszuführen, daß es niemandem gleichgültig sein kann, wie die öffentliche Ueberzeugung über Gutes und Böses sich ausspricht, am wenigsten dem Philosophen. Er würde sich vergeblich stellen, als kümmerten ihn die Meinungen des Volkes nicht; daraus würde nur sein Zerwürfniß mit ihnen hervorleuchten; denn unter den Mächten des sittlichen Lebens ist Gleichgültigkeit schlimmer als offener Krieg. Der Indifferentismus der Philosophie gegen die öffentliche Religion oder der öffentlichen Religion gegen die Philosophie gehört zu den Beweisen eines verhärteten Hasses, welcher für unheilbar gehalten worden ist. Wir dürfen es dazu nicht kommen lassen; unsere religiösen und unsere philosophischen Ueberzeugungen müssen wir zur Eintracht zu bringen streben.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01023 6455